SEMINARIUM KONDAKOVIANUM

RECUEIL D'ÉTUDES.

ARCHÉOLOGIE. HISTOIRE DE L'ART.

ÉTUDES BYZANTINES.

VIII

INSTITUT KONDAKOV

PRAHA 1936

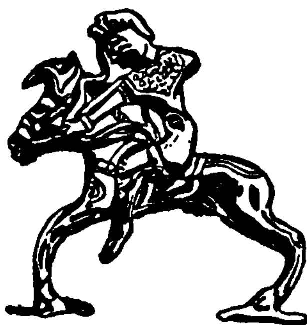
СБОРНИКЪ

СТАТЕЙ ПО АРХЕОЛОГІИ И ВИЗАНТИНОВѢДѢНІЮ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ИНСТИТУТОМЪ ИМЕНИ Н. П. КОНДАКОВА.

VIII



KONDAKOV INSTITUTE

ПРАГА 1936



Типографія „Политика“

Прага



Тиражъ 450 экз.

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI

An Anonymous Geographic Treatise of the Fourth Century A. D.

I.

The anonymus compilation Expositio totius mundi has survived in two Latin versions which differ considerably from each other. Most scholars interested in this document are inclined to believe that these Latin versions go back to a lost Greek original. The Expositio was compiled in the middle of the fourth century A. D. during the reign of the emperor Constantius. The characteristic feature of the document is that it is not confined to an enumeration of the provinces and most remarkable cities of the Roman Empire, but lays particular stress on their economic importance, so that some writers call the Expositio, perhaps not quite accurately, the "Commercial Geography" of the Roman Empire.

The first edition of the shorter version of the treatise was published in 1628 by Jacobus Gothofredus (Jacques Godefroy; 1587—1652), a talented jurist born at Geneva and educated in France, the famous commentator of the Codex Theodosianus.[1] Gothofredus dedicated his edition Clarissimo et doctissimo viro, Claudio Salmasio, i. e. Claude de Saumaise (1588—1653), a most erudite and prolific writer of his epoch. From the Epistola dedicatoria we learn that Gothofredus received the Latin version of the treatise from Salmasius who in his turn had received it from Juretus, i. e. François Juret (1553—1626), a learned and conscientious French critic. Juret himself had already made use of the treatise in his commentary on the Letters of Symmachus (Letter 33, liber VI), where the ludi are mentioned. Juret wrote: "Huc vero pertinet locus cujusdam vetusti et Anonymi auctoris in fragmento manuscripto, cui titulus erat Expositio totius mundi et gentium. Nam ibi speciatim nominat praecipuas urbes, in quibus hujus modi artifices excellerent."[2] In his Epistola dedicatoria Gothofredus explained: cujus vetus versio e Juretiano Codice a te mihi peramanter cumulatior, quod pollicitus eram, ad te nunc redit.

For his edition, then, Gothofredus used the copy of the treatise made by F. Juret; that is, he did not use an original Latin manuscript. We do not know which manuscript Juret used for his own copy nor if this manuscript is now extant. Perhaps it may exist

---

[1]) *Vetus orbis Descriptio, graeci scriptoris, sub Constantio et Constante Impp. nunc primum, post mille trecentos ferme annos, edita:* cum duplici versione et notis Jacobi Gothofredi, Genevae, ex typographia Petri Chouet. MDCXXVIII. This edition is very inconvenient for quoting because of its varying pagination.

[2]) *Quinti Aurelii Symmachi... Epistolarum libri X castigatissimi... cum notis* nunc primum editis a Fr. Jur. D. (Parisiis, 1604), p. 179.

in the library at Dijon, where Juret lived and worked, or at Montpellier, where many manuscripts and books were later transported from Dijon.[3]

Gothofredus begins his book with some very interesting and important prolegomena.[4] The original text of the treatise, he says, is Greek, translated into Latin by a man who was almost ignorant both of Greek and of Latin (graecae latinaeque linguae juxta ignaro); so that the Latin of the treatise is thoroughly barbarous. But there is one advantage here, namely, that the ignorant translator, rendering the Greek text into Latin word for word, preserved in his Latin rendering the Greek construction; so that from this Latin text the original Greek text may be approximately reconstructed.

The name of the author of the treatise is unknown and Gothofredus thinks that he came from Antioch. Two letters of Julian the Apostate are addressed to Alypius, brother of Caesarius, and in the second Julian writes: "It happened that when you sent me your map (γεωγραφίαν), I had just recovered from my illness, but I was none the less glad on that account to receive the chart (πινάκιον) that you sent. For not only does it contain diagrams (διαγράμματα) better than any hitherto made, but you have embellished it by adding those iambic verses..."[5] We also learn from Ammianus Marcellinus (A. D. 363) that Alypius of Antioch was formerly proprefect (pro praefectis) of Britain.[6] Therefore Alypius may possibly have been the author of the treatise. But Gothofredus says, "I am very doubtful that he has any connection with this exposition."[7] For my part, I believe that from Julian's letter we are safe in concluding only that Alypius sent Julian a geographical chart (γεογραφίαν and πινάκιον) very beautifully drawn up (διαγράμματα) with a dedication in iambic verses. There is no positive identification with the Expositio.[8]

According to Gothofredus, the anonymus author of the treatise was a pagan, though sometimes, like Julian, he made use of the Scriptures. From his vast literary knowledge and his general interest in different branches of sciences, Gothofredus concludes that he was undoubtedly a sophist or rhetorician.[9]

Gothofredus proceeds to deal with the origin of the anonymous author of the treatise, who, he believes, was not an Occidental but an Oriental and Greek. There is some suggestion that the author was a Syrian: first, the exact and detailed description of

---

3) See C. Müllerus, *Geographi graeci minores*, vol. II (Parisiis, 1882), p. XLIV. There is another edition of 1861, in which the pagination is identical with that of the edition of 1882.

4) The Prolegomena have a special pagination. These prolegomena are reprinted in C. Müllerus, *op. cit.*, vol. II, pp. XLVI—L.

5) *Juliani Imperatoris Quae supersunt*, rec. F. C. Hertlein (Lipsiae, 1875), p. 521 (no.30). The works of the Emperor Julian with an English translation by W. C. Wright, vol. III (London—New York, 1923), pp. 18—19. (no. 7). *Imp. Caesaris Flavii Claudii Juliani Epistulae leges poemata fragmenta varia*, collegerunt recensuerunt I. Bidez et F. Cumont (Paris, 1922), pp. 12—13 (no. 10). *L'Empereur Julien.* Oeuvres complètes par I. Bidez, vol. I, part 2 (Paris, 1924), p. 17 (no. 10). In the text I have given Wright's version. Bidez renders γεωγραφία by traveaux géographiques, πινάκιον by la carte, and διαγράμματα by le dessin.

6) Ammianus Marcelinus, XXIII, 1, 2 (A. D. 363); also XXIX, 1, 44 (A. D. 371).

7) Verum an ea quicquam cum hac exegesi commune habeat, valde dubito.

8) On Alypius see valuable information in Wright's introduction, vol. III, pp. XXXII—XXXIII, and in Bidez, *Oeuvres complètes*, I (2), pp. 5—6.

9) Sophistam vel rhetorem indubie eum fuisse multa loquuntur.

Syria; secondly, three names of Syrian gods as the three names of the gods worshipped in Rome; thirdly, the frequent use of Syrian words and word-forms. But Gothofredus states that the author also gives a detailed description of Egypt and Alexandria.

In what epoch was the treatise compiled? The name of the emperor at the time of the Anonymous is given in the Expositio; it is Constantius (337—361). From the author's mention of "duo Comitata, Orientis quoque et Occidentis" and of "imperatorum", not "imperatoris", Gothofredus concludes that the treatise was written when Constantius and Constans were reigning together, i. e. between 340 and 350, when Constans was assassinated and Constantius became sole emperor. The Expositio was thus composed in the fifth decade of the fourth century. The Expositio mentions also the destructive earthquake at Dyrrhachium, which, according to other sources, occurred in 344 or 345, as well as the construction by Constantius of the excellent port at Seleucia, which, according to other evidence, was completed in 345 or 346. Therefore the Expositio was compiled between 346 and 350. But we can fix the date more exactly. As the author has no mention of the earthquake in Berytus in 348 and does mention Constantius' sojourn at Antioch in 347, a date which Cedrenus gives us, the final result of Gothofredus' chronological speculations is that the author of the Expositio wrote either in 347 or at the outset of 348.

This sums up Gothofredus' Prolegomena to the first edition of the treatise.

In his book Gothofredus gives the Chronicon ad illustrationem Prolegomen -ων, i. e. a list of the events connected with the Expositio and their chronology. An excellent philologist, Gothofredus could not refrain from a rather curious experiment (pp. 1—47, special pagination); after publishing the Latin text of the treatise which he had received from Juret, he translated this text into Greek, and then made a new Latin translation from his own Greek version, so that he published two Latin versions, Juret's (vetus versio) and his own (nova versio). As we shall see later, his Greek version has been misleading to some scholars.

Then follow Index topographicus and Index personarum, rerum et verborum (special pagination), and Notae in veterem orbis descriptionem sub Constantio et Constante conscriptam, i. e. a detailed commentary with a special index (special pagination).

In 1648 a learned French Jesuit, Philippe Briet (1601—1668), referring to Gothofredus' edition, wrote: "Vetus orbis descriptio... scripta est sub Constantio et Constante Latine tantum: quae enim nuper prodiit Graece, haeretici malam fidem et inscitiam loquitur."[10] In this statement is to be noted Briet's opinion, though not confirmed by any evidence, that our treatise was compiled under Constantius and Constans only in Latin (Latine tantum). From the point of view of Briet, a fervent Catholic, the recent Greek version of the Expositio, made by Gothofredus, a Calvinist, "revealed the bad faith and ignorance of a heretic". In 1655 a learned German critic, Caspar Barth (Caspar Barthius, 1587—1658), in his dissertation on Aeneas of Gaza and Zacharias of Mitylene, made use of Gothofredus' text for his commentary upon Berytus and its buildings, and called the anonymous author Geographus Rusticus or

---

[10]) *Parallela geographiae veteris et novae* auctore Philippo Brietio, vol. I (Parisiis, 1648), p. 10.

Chorographus incertus sub Constantio et Constante, nuper Rustico veteri sermone Latino promulgatus.[11] In 1697, in his Geographica antiqua Jacobus Gronovius republished Juret's text of the Expositio. In the Dedicatio to his edition Gronovius remarks that Gothofredus rightly imagined that the published Latin text was a version of a Greek opusculum. In reference to Gothofredus' Greek translation and his second Latin version from his own Greek text, Gronovius writes: "I find no fault with Gothofredus' entertaining himself in this manner; but I see no advantage in publishing these versions." These translations certainly do not make the text clearer. Therefore Gronovius republished only the original Latin text of Gothofredus' edition with some new interpretations.[12]

Juret's text continued to interest scholars, and in 1712 John Hudson reprinted it with a summary of the opinions of various earlier scholars concerning the lost Greek original.[13]

At the close of the seventeenth century we have the first indication of another manuscript of the Expositio preserved in Southern Italy. During his journey through Italy in 1685—1686, J. Mabillion visited the Benedictine monastery, La Trinità della Cava, near Salerno, and in his Iter Italicum gave a brief description of the Cavense Monasterium. He noted among a few manuscripts in the Library of the Monastery liber de geographia antiqui auctoris.[14] In the first half of the eighteenth century Muratori published the brief Chronicon Cavense, on the basis of a manuscript of the monastery Sanctissimae Trinitatis Cavae; he mentions the fact that this codex contains Bede's Chronicle but he is silent on the point that the same manuscript contains the Descriptio totius mundi. [15] Early in the nineteenth century a French abbot, de Rozan (Rozanus), also visited the monastery and in his description of its library remarked: "3° Manuscrit. Le livre de Beda de temporibus, des extraits de celui de etymologiis de S. Isidore de Seville, et de plusieurs autres ouvrages composent ce recueil, qui termine Junioris philosophi totius orbis descriptio."[16] From this description we learn definitely that the manuscript

---

[11]) Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, *Philosophi Christiani, De Immortalitate animae et mortalitate universi, ex recensione et cum animadversionibus* Casparis Barthii, Equitis (Lipsiae, 1655), pp. 245 and 250.

[12]) *Geographica antiqua*, ed. Jacobo Gronovio (Lugduni Batavorum, 1697), Dedicatio; text on pp. 253—271. On p. 252 Gronovius gives the opinons of three scholars concerning Juret's text and the supposed Greek original: Cl. Salmasius, Casp. Barthius, and Phil. Brietius. On these three scholars see above.

[13]) John Hudson, *Geographiae veteris Scriptores Graeci Minores*, vol. III (Oxoniae, 1712). In the Praefatio, § V, he mentions Gothofredus' and Gronovius' editions, and then, with a special pagination, gives the Latin text of the Expositio.

[14]) J. Mabillon, *Iter Italicum litterarium annis MDCLXXXV et MDCLXXXVI* (Lutetiae Parisiorum, 1687), pp. 116—118.

[15]) L. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. VII, coll. 913—932; on the Codex Cavense itself p. 915.

[16]) Rozanus, *Lettera dell'abate de Rozan su de' libri e msc. preziosi conservati nella biblioteca della SSma Trinità di Cava* (Napoli, 1822), p. 100. Rozanus' text has been reproduced, without the title of his booklet, in A. Mai, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus* ed. III (Romae, 1831), pp. 385—386, and, from Mai, in C. Müller, *Geograph Graeci Minores*, II, pp. XLIV—XLV.

of the Cavense Monasterium which contains the Expositio contains also a work of Bede and extracts from the Etymologies of Isidore of Seville.

We are indebted for the first edition of the text of the Monastery La Trinità della Cava to Angelo Mai, who twice, in 1826 and 1830, visited the Monastery and examined among other things a manuscript inscribed as Beda de temporibus; at the end he found a geographic treatise entitled: Incipit Liber Junioris Philosophi, in quo continetur totius orbis descriptio. He copied the treatise and later learned that Mabillion and Rozanus had already mentioned it and that in 1628 Gothofredus had published the treatise in Greek and Latin (partim editum graece et latine). But Mai wrote that the text published by Gothofredus was acephalous, and that in addition Gothofredus' Latin text differed from his own. Mai entirely agreed with Gothofredus on the chronological dating of the treatise. In 1831 Mai published the text.[17] From the introduction to Mai's edition we learn that he erroneously took the Greek text made by Gothofredus for the original Greek text of the treatise.

In 1834 G. H. Bode reprinted Mai's text as well as the introduction to his edition.[18]

In the new Catalogue of the manuscripts of the Monastery of Cava we find the following description of the codex which contains the History of Bede and the Expositio totius mundi: "il quale capitolo finisce al ventunesimo ringo del foglio 391 recto, e subito dopo si legge la rubrica: Incipit Liber Junioris philosophi in quo continetur totius mundi descriptio. Questa lunga descrizione totius mundi ha termine al quarto rigo del foglio 397 recto colle parole: solus deus qui universa creavit potest omnia nosse. Notiamo per non mancare al nostro compito, che nella prefata descrizione sono scritti in rosso con lettere maiuscole molti nomi di luoghi, cioè Lucania, Roma, Palarmum." The original idea of the compiler of this catalogue was to publish the entire text of the treatise in the appendices to this edition, but he later learned that this work had already been done by A. Mai. [19]

C. Müller knew that in the Bibliothèque Nationale of Paris there was another manuscript of the Descriptio mundi (cod. 7418, fol. 264 sqq.) which is more complete than the copy of the Monastery of Cava, so that some lacunas in the latter could be filled out by means of the Parisian copy. In 1861 C. Müller attempted to establish the difference between the Anonymous version published by Gothofredus and that of Junioris Philosophi printed by A. Mai. According to Müller, the version of the Anonymus, which through the negligence of scribes is much more distorted than that of Junioris, shows that its author tried, as far as he could, to turn into Latin the Greek text which he had before him. But Junior Philosophus is a different matter. The latter, although often agreeing word for word with the Anonymus, perhaps had

[17]) *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum* tomus III, curante Angelo Maio (Romae, 1831), pp. 385—386 (introduction) and pp. 387—409 (text).

[18]) Georgius Henricus Bode, *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, vol. II (Cellis, 1834), pp. V—VI (introduction) and pp. VII—XIX (text). The introduction of Mai is also reprinted in Müller, *Geogr. Graeci Minores*, vol. II, pp. XLIV—XLV.

[19]) I manoscritti membranacei della Biblioteca della SS. Trinità di Cava de' Tirreni descritti per D. Bernardo Gaetani d'Aragona, O. S. B. *Codex Diplomaticus Cavensis*, vol. V (Mediolani, Neapoli, Pisis, 1879), p. 88.

no Greek text at all before him; he may have made use of an older Latin version and, himself a Christian, omitted everything concerned with pagan cults. He also omitted to mention many things which no longer existed in his own time. He shortened some passages, and generally speaking, he made the style of the Anonymus less barbarous. Besides this, the Junior added a preamble, in which he dedicated the treatise to his son or disciple and stated his intention to treat briefly material which had already been dealt with by many ancient writers, whose names he gave. C. Müller calls the hypothetical Greek author of the original treatise a sophist (sophista, graeci operis auctor).[20] In 1861, in the second volume of his Geographi Graeci Minores C. Müller reprinted Gothofredus' text; the liber Junioris philosophi, which had been first published by A. Mai from the Codex Cavensis, he now published from the more complete Parisian manuscript 7418.[21]

I have seen this Parisian manuscript 7418, which on foll. 264r—268r contains Liber Junioris Phy in quo continetur Descriptio totius mundi. It is interesting to note that the originally contracted form Phy has been read not as Philosophi but as Physici.[22]

Since C. Müller's edition the text of the Expositio totius mundi has been published several times.

In 1878 A. Riese published the text of the treatise, based on the same material as Müller's and provided with brief notes and variants.[23] In 1898 an Italian scholar, Giacomo Lumbroso, issued a new edition of the treatise which, "under a poor semi-Latin disguise, which is extremely curious in itself, hides a good brief Greek treatise" (sotto povera veste semilatina per se stessa, del resto, curiosissima nasconde un simpatico trattatello greco). According to Lumbroso, this important text even today is "an almost unexplored mine". Lumbroso based his edition on Gothofredus' version, putting the variants and additions of the Cavese and Parisian manuscripts into the text itself in brackets; the text is provided with abundant notes and commentary.[24]

In 1904 the text of the Expositio totius mundi was again published by Th. Sinko, who provided his edition with a very interesting introduction and commentary.[25]

---

[20]) C. Müllerus, *Geogr. Gr. Minores*, vol. II (Parisiis, 1861), pp. XLV—XLVI. See also p. 513, note: Quae sequuntur, translata sunt e graeco opere nunc deperdito.

[21]) C. Müller, op. cit., p. 513, note. He uses A to refer to the treatise of Junior and B to Juret's copy used by Gothofredus. In 1882 the second volume of C. Müller's edition of the Geographi Graeci Minores was reprinted.

[22]) See *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, pars tertia, tomus quartus (Parisiis, 1744), no. 7418, item 36 (p. 355): Liber junioris Physici, in quo continetur totius mundi descriptio.

[23]) A. Riese, *Geographi latini minores* (Heilbronnae, 1878), pp. 104—126; see also Prolegomena, p. XLIII.

[24]) *Expositio totius mundi et gentium annotata* dal Socio Giacomo Lumbroso. Atti della R. Accademia dei Lincei. 1898. Serie quinta. Classe di scienze morali, storiche e philologiche, vol. VI, parte I: Memorie (Roma, 1898), pp. 124—168. I have not seen a later edition of Lumbroso's text under the same title (Roma, 1903), pp. 90, gr. 8. Professor N. Ottokar, of the University of Florence, to whom I hereby express my indebtedness, was kind enough to inform me that the latter edition contains more commentaries than the former.

[25]) Th. Sinko, *Die Descriptio orbis terrae, eine Handelsgeographie aus dem 4. Jahrhundert*, in the Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, vol. XIII (1904), pp. 531—571; text and commentary on pp. 543—571.

Sinko is of opinion that it is first of all necessary to do away with prejudices which up to now have prevented any step forward in the criticism of the text and study of the sources. Not only, he writes, did A. Mai and the collaborators of the Greek Parisian Thesaurus by Stephanus take Gothofredus' Greek translation of the Expositio for the original Greek text; [26] worst of all, the later editors of the treatise faithfully adhered to the belief in its Greek origin and ascribed all distortions in the text to the misunderstandings of a rude translator, and therefore in a very few cases only did they indulge in some timid emendations. In Sinko's opinion, Lumbroso's edition is of no use. All scholars agree that the Parisian manuscript represents the same version which A. Mai published from the Cod. Cavensis, filling out some lacunae of the Cavensis. It was impossible to establish the relationship of this version (B) to Juret's version (A), as long as it was believed that B was an independent translation of the same original Greek from which A was made; and that the translator of B omitted all pagan, especially all mythological elements. But, Sinko believes, it is sufficient only to glance at these two versions to be convinced that B is nothing but a paraphrase of A, which has reached us in a distorted and corrupted form.[27] It would be interesting to find out, at least approximately, when paraphrase B with its prologue originated. The certain terminus post quem is the seventh century because the Origines compiled by Isidore of Seville in this century were known to our paraphraser. From comparing two passages in the treatise and Isidore's Origines Sinko comes to the conclusion that the paraphraser of B understood Greek and that he was the author of a literary forgery. Since the Cavensis manuscript of version B leads us to the monastery Monte Cassino, Sinko supposes that there was in the middle of the twelfth century, a monk who understood Greek, who busied himself with Solinus, Isidore, itineraries, and other geographical works, who made excerpts from them and remodeled them, whose specialty was to make gutgemeinte forgeries. Petrus Diaconus, in Sinko's opinion, may have been this monk, and he probably is the paraphraser of B. If this hypothesis is accepted, version B is removed from the domain of ancient writings; in this case it should play only a modest role in the critical apparatus of A. In Sinko's opinion, it is almost easier to refute the Greek origin of A. In the seventeenth century J. Philip Brietus had already said that the Descriptio was compiled under Constantius and Constans only in Latin;[28] but this statement was ignored by succeeding scholars. The author of A made direct use of Latin sources. After comparing different passages in the treatise with various Latin authors, Vergil, Plinius, Pomponius Mela, Ammianus Marcellinus, Sinko wrote: "These parallel passages give the best credit to the reliability of the author (des Rhetors) who henceforth must be used as often as the Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium. It was not a trifling matter to be acquainted with the export conditions of the Roman provinces in the middle of the fourth century."[29]

---

[26]) See H. Stephanus, *Thesaurus Linguae Graecae*, s. v. Λιβανίτης and Μουσεῖον. On A. Mai's opinion see above.

[27]) P. 532, 535.

[28]) On Ph. Briet and his statement see above.

[29]) P. 543. On Petrus Diaconus see E. Caspar, *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen* (Berlin, 1909).

II.

Before turning to the study of the actual text of the Expositio, I will give a literal English translation of the two versions. I shall call Gothofredus' version A, and the text published by C. Müller based on the Cavese and Parisian manuscripts, B. Version A, in some places obscure and perhaps distorted, can be sometimes better interpreted by means of version B. But in spite of this aid, some passages unfortunately still remain rather obscure. In my translation the numbers of the paragraphs in the Expositio are given according to C. Müller's edition.

Version A.

5. There are some peoples without any supreme authority (that is to say, they are) self-governing. They do not use food commonly used by all. Truly they have none of the defects of our bodies; they have neither flea nor louse nor bed-bug nor nit, nor any infirmity of the body. Neither do they use clothes commonly used by all: but their clothes are so pure that they cannot be soiled; and if this should happen, they expect that the clothes be purified by the heat (of the sun); for burning improves them.[30]

6. They neither sow nor reap. For there are excellent things, various and precious, such as precious stones, *i. e.* emeralds, pearls, amethysts, carbuncle, and sapphire in the mountains; and all (stones) come out (of the mountains) in the following way. A river takes its origin in the mountains, flowing by day and by night; more than that, it tears off the mountain peaks and winds in a large stream. The astuteness of the nearest people invented a device by means of which they can obtain what comes out thence; by putting nets in the narrow places of the river they catch what will come.

7. Living in such felicity they neither toil nor grow ill; but they die, knowing the very day of their death; they die at the age of 118 and 120 years. The elder does not see the death of the younger, nor the parents the deaths of their sons. Knowing the day of his death, every one makes for himself a sarcophagus of aromatic wood, for they abound in all kinds of aromatic wood; then placing himself in (the sarcophagus) he waits for death. When the hour approaches, after saluting everybody and bidding farewell to everybody he thus pays the debt to nature. There is great calmness (*i. e.* no fear of death). We have told the advantages of this people only in part; since they possess many we have omitted to speak of them (all). The area of their land embraces seventy days' journey.

8. After this people what is another (people) towards the west? There live the Brachmans (Brachmani, Braxmani). They live well without any supreme authority, and imitate the goodness of their neighbours. Their territory embraces five days' journey.

9. Upon them borders the land of Evilae (Eviltarum). They also are without any

---

[30]) The B text gives: per ignem solis loturam exspectant; the A text: per ignis gladium loturam expetant. C. Müller notes: utroque loco cum Gothofredo velim *expetunt* (p. 514, n. § 5).

supreme authority and live almost the life of the gods. Their land comprises thirty-two days' journey.

10. Beyond them there is another people who are called Emer. Living also without any supreme authority, they live a regular life. They inhabit a land of forty-seven days' journey.

11. Beyond them is a land which is called Nebusa (Nebus) where is to be found the origin of tyrants. It is governed by the elders (a majoribus) and is sixty day's journey in extent.

12. Thence comes sowing and reaping. With the exception of the Camarini the peoples mentioned above live on apples, pepper, and honey; the Camarini every day receive celestial bread. Among them no one grows angry; they do not appeal to the court of justice; there is no quarrel nor covetousness nor fraud nor any other evil.

13. On the people of Nebus borders the land of Disaph (Dysap, Dypsap). Those who inhabit it are well governed like their neighbours. They occupy land embracing two hundred and forty days' journey.

14. Beyond them is a people which is called Ioneum, whose men, living a life similar to that of their neighbours think that they live (well); they are indifferent to life. They occupy a territory of one hundred and twenty days' journey.

15. Then come the people of Diva, who are governed likewise by their elders, occupying a territory of two hundred and ten days' journey.

16. Then there is Greater India (India Major). It is said that wheat as well as all necessary things comes from that country. Living like their neighbours they live well and occupy a large and fertile territory of two hundred and ten days' journey.

17. Then follows the land Eximia[31] which is said to possess men full of energy, very active in wars, and useful in everything. Lesser India asks her (Eximia) for help when the Persians commence a war upon her (Lesser India). (The people of Eximia) have abundance of everything and occupy a territory of one hundred and fifty days' journey.

18. Then comes Lesser India, whose people are ruled by their elders. They have an innumerable multitude of elephants, and on account of that multitude the Persians get (elephants) from them. They occupy a territory of fifteen days' journey.

19. Beyond them are the Persians, neighboring on the Romans. They are reported to be very evil in all respects and bold in war. It is said that great impieties are performed by them: disregarding the dignity of nature, they, like dumb animals, sleep along with their mothers and sisters and act impiously towards the god who made them. Otherwise they are said to have abundance of all things. Granting their neighbours the liberty of trading in their land, they seem to have abundance of all things.

20. Close to them live the people of the Saracens, who hope to spend their life in pillaging. It is said that their women rule over them.

21. And a historian tells this about the peoples mentioned above. Since it is necessary also to describe our land, that is to say, that of the Romans, I will try to explain it so that it may be useful to my readers. Thus let us begin. We have already told how many days' journey, according to those who have described it, is comprised in the

---

[31]) B gives *foris una regio.* Perhaps in Greek it should be *(foris una) Exomia?* See Müller, p. 516, n. 17. Lumbroso, p. 134.

lands of the Persians, and that being impious and perjurers, they keep no engagements of war or any other business.

22. Beyond them is our land: Mesopotamia and Osdroena follow. Mesopotamia has many and various cities of which the best are the following: Nisibis and Edessa, which have the best men in all things, (men) very acute in trade, as well as of noble origin,[32] particularly wealthy, and provided with all advantages. Receiving (goods) from the Persians they sell them all over the land of the Romans, and purchasing (goods from the Romans) they deliver them again (to the Persians), except copper and iron, because it is not allowed to give their enemies copper or iron. These cities exist owing to the wisdom of the gods and the Emperor; having remarkable walls, they always destroy in war the courage of the Persians; they are very active in trade and are on good terms with all provinces. Then Edessa, of Osdroena, is a splendid city.

23. Then the whole country of Syria is divided into three Syrias, Punic, Palestine, and Coele. They have various cities, excellent and very great; by mentioning a part of them I shall delight my readers. There is Antioch, the first regal city, good in all things, where the lord of the universe (orbis terrarum) has his seat. This splendid city, distinguished by its public monuments and receiving a multitude of people, maintains all of them, abounding in all advantages.

24. There are also some other cities like Tyre, which by energetically carrying on trade in all things is magnificently wealthy (there is perhaps no city in the East more populous than this); it has men who are rich and prosperous in everything.

25. Besides that (city) there is Berytus, a very delightful city possessing a law school (auditoria legum), from which (originate) all the legal proceedings of the Romans (omnia judicia Romanorum). From (this school) learned men assist judges all over the world, and being thoroughly acquainted with the laws take care of the provinces to which the regulations (legum ordinationes) are sent.

26. There is also the city of Caesarea, likewise very delightful, abounding in all things and extremely eminent for the arrangement of the city[33]; for its tetrapylon is famous everywhere as a unique and marvelous spectacle.

27. There are all other (cities) whose names it is necessary to give in part, because each of them has (something remarkable). A distinguished and wealthy city is Laodiceia (Ladicia) which, carrying on all trades and exporting to Antioch, is magnificently prosperous and active.[34]

28. Similarly, Seleucia is also a very wealthy city, offering to Antioch its imports,[35] goods pertaining to the public treasury as well as those that are private. The lord of the world, the Emperor Constantius,[36] realizing that it is so useful both to him and to the

---

[32]) In A *bene nantes;* in B *valde praecipue venantes.* See Müller, p. 516—517. Lumbroso's conjecture is *bene nascentes* = *bene nati* (p. 137, n. 91).

[33]) Dispositione civitatis. See Lumbroso, p. 139, n. 111—112.

[34]) Magnifice adjuvat et exercet. See Müller, p. 518, n: An Εὐπορεῖ καὶ ἐργάζεται? Lumbroso, p. 140, n. 115—116.

[35]) Literally that which come's — ipsa quae veniunt.

[36]) A: Constantinus, which is wrong. Lumbroso, p. 140, n. 118. Riese gives in the text Constantinus (p. 110; cf. his note on the same page).

army, cut a very high mountain, let in the sea, and made a large and good harbor where incoming vessels might be secure and the public freight (fiscale onus) might not perish.

29. Then all the other cities, Ascalon and Gaza, eminent cities, active in trade (in negotio bullientes) and abounding in everything, send the best wine to all Syria and Egypt.[37]

30. The city of Neapolis is also famous and very noted. Tripolis, Scytopolis,[38] and Byblus are also cities flourishing with industry. Heliopolis, which lies near the mountain of Lebanon, nourishes[39] beautiful women who are called by everyone Libanitides; there they splendidly worship Venus. It is said that she lives there and gives the women the grace of beauty. There are also other cities, such as Sidon, Sarepta, Ptolemais, Eleutheropolis, and likewise the wealthiest, Damascus.

31. Since we have partly described the cities mentioned above and told (their peculiarities), the following cities make linen cloth: Scytopolis, Laodiceia (Ladicia), Byblus, Tyre, and Berytus, which send linen cloth all over the world and are eminent for great abundance; likewise Sarepta, Caesarea, and Neapolis, as well as Lydda, (make) garments of the true purple. All the cities given above are renowned for and fruitful in grain, wine, oil, and all advantages. You will find that the date-palm of Nicolaus abounds in the region of Palestine in the place which is called Jericho (Iericho, Hiericho), as well as (the date-palm) of Damascus, and other smaller date-palms, the pistachio tree, and all sorts of apples in abundance.

32. Since it is fitting also to describe separate cities as far as their pleasures may be concerned, it is necessary to tell of this. Thus you have Antioch abounding in all sorts of pleasures, especially in races. What is the cause of all these things? Since the Emperor has there his seat, everything is necessary for his sake. Races, then, (are held) also in Laodiceia, Tyre, Berytus, and Caesarea; but Laodiceia sends to other cities the best charioteers, Tyre and Berytus mimes, Caesarea pantomimists, Heliopolis choral flutists in particular, for the Muses from Lebanon give them the divine inspiration of singing. Finally Gaza has also good players;[40] it is said that it has also combatants ready for every kind of contest;[41] Ascalon has athletes and wrestlers, and Castabetia funambulists.[42]

33. All (these cities) live by trade and possess men rich in all qualities — eloquent, active, and virtuous; (these cities) have a temperate climate. This is a partial description of Syria. We have omitted many things lest we might seem to extend our narrative beyond proper measure and in order that we may be able also to describe other countries and provinces.[43]

---

[37]) A: mittunt omni negotio Syriae et Aegypto vinum optimum. B: mittunt omni regioni Syriae et Aegypti vinum optimum.

[38]) Lumbroso prefers this reading to that of Scythopolis (p. 141, n. 124).

[39]) A: pascit. B: nutrit.

[40]) A: bonos auditores = ἀκροάματα. Müller, p. 519. Lumbroso, p. 143, n. 148. There is nothing in B.

[41]) Panmacharios = Παμμαχαρίους.

[42]) This is in A. In B: Castabala pyctas, *i. e.* Castabala has pugilists (boxers).

[43]) caeteras regiones quoque et provincias. Lumbroso sees here a lapsus calami for „regiones quoque et civitates" (p. 143, n. 153).

34. Thus, on the left border of Syria you have parts of Egypt and Alexandria, and the whole Thebais. Then you have the whole land of Egypt surrounded by a river which is called the Nile; which by its flow waters the whole surface of the earth and, except oil, brings forth in abundance every sort of product, wheat, barley, vegetables, and wine, as well as famous men who devotedly worship the gods; nowhere are the religious services (mysteria) of the gods performed in such manner as there, from ancient times up to our own day; (Egypt) has transmitted to the whole world the worship of the gods. The Chaldaeans are said to worship better; however we admire the (Egyptians) whom we see, and we declare that they are first among all. For we know that the gods dwelt there or still dwell there now. Some people say that the alphabet was invented by them, others by the Chaldaeans, others by the Phoenicians (a Punicis), and some wish Mercury to be the inventor of the alphabet; but since many tell (many things), no one knows the truth or can be believed. However Egypt abounds in more sages (viros sapientes) than all the rest of the world. In her metropolis, Alexandria, you will find philosophers of all nationalities and of all doctrines. Thus, finally, when a contest took place between the Egyptians and the Greeks as to which of them should receive the prize for scholarly study (musium), the Egyptians, being found to be more ingenious and complete, won, and the prize for scholarly study was adjudged to them.[44] In any matter whatsoever it is impossible to find a (real) sage unless (he be) an Egyptian. Therefore all philosophers and scholars (sapientiam literarum scientes) always stayed there and were very famous; for there is no fraud among them, but everyone knows thoroughly that which he promises, because all cannot do everything, but everyone transacts business providing for his own affair according to his own instruction.

35. Alexandria is a very great city, famous for her arrangement, abounding in all advantages and rich in food; she eats three kinds of fish, something which no other province has, — river fish, lake fish, and sea fish. All kinds either of perfumes or any other barbarian merchandise abound in (the city). Beyond the extreme part of Thebais there is the people of the Indians, and receiving everything, (Alexandria) stands above all. The gods are devoutly worshipped, and the Temple of Serapis is there, the unique and wonderful spectacle of the whole world; nowhere on earth is to be found such a building or such symmetry of the temple or such rites of worship. It seems that first place is adjudged to (this temple) in all countries.

36. In addition to all those advantages Alexandria possesses one thing which is produced nowhere but in Alexandria and her district; (without this) neither her courts of justice (judicia) nor private business (privata negotia) can be directed; indeed without this very thing the whole race of men could hardly exist. What is this which is so lauded by us? The paper which she makes herself and exports to the whole world, showing this useful thing to all; only Alexandria possesses this above all cities and provinces, but without envy she gives her advantages (to others). She also possesses the favour of the Nile more than all the rest of the province.[45] This Nile river, flowing

[44]) For the meaning of the word musium see Lumbroso, p. 145, n. 168.

[45]) A: Nili autem bonitatem supra omnem provinciam possidens. Lumbroso: Nilus autem bonitatem,

down in the summer, waters the whole earth and prepares it for sowing; those who sow the earth bountifully are filled with great blessing.[46] For them one measure makes one hundred and twenty measures.[47] In such a way the soil yields every year and is profitable to all the provinces. For Constantinople, of Thrace, is for the most part fed by Alexandria; likewise the eastern regions (are supplied), especially on account of the army of the Emperor and the war with the Persians; because no other province can suffice (for that purpose) but the divine Egypt. In celebrating (this country) I think that it has its very great importance from the gods: there the people, as we have said above, well worshipping the gods, contribute to history much more (than other peoples).[48] All the shrines and temples are adorned lavishly; temple-wardens, priests, ministers, soothsayers by the entrails of animals, worshippers, and the best diviners abound (there); everything is performed in proper order. Therefore you will always find the altars resplendent (splendentes) with fire and abounding in sacrifices and incense, as well as wreaths and censers filled with perfumes and emitting a divine odor.

37. You will find that the city is well governed by judges. Only the people of Alexandria always (hold them) in disregard;[49] so that the judges, who are afraid of the justice of the people, enter that city with fear and trembling; because for dishonest judges (the people) always have ready fire and the throwing of stones. In all respects both the city and its district are beyond comprehension; and it is almost the only city in the whole world that abounds in varieties of philosophy and in it there is found a very great number of various philosophers.[50] Therefore Aesculapius wished to give (this city) a knowledge of medicine and deigned to grant that it might have the best physicians in the whole world. It is well known to how great an extent this city is a source of health for all men. This is only a partial (description) of the region spoken of above as well as of the city, for it is imposible to describe everything. (The city) has a very temperate climate.

38. Then to the right of Syria, farther (south), you will find Arabia, the greatest city of which is Bostra, which is said to carry on very extensive trade, adjoining the Persians and Saracens; (in this city) one admires a public monument of a tetrapylon.

39. Then follows the province of Cilicia, which by producing much wine makes other provinces also joyful; it has a large and wealthy city which is called Tarse.

40. Next to that in the upper part (of Asia Minor) is Cappadocia, which has noted men and the very great city of Caesarea. But it is said that (this region) is very cold, so

---

etc. (p. 147, n. 191). He sees here a probable lapsus calami for bonitatem supra omnem fluvium possidens.

[46]) This passage is not very clear to me. Cf. Lumbroso, p. 147, n. 193.

[47]) A: una mensura centum et centum viginti mensuras facit; B: una mensura centenario fructu multiplicata respondet. See Lumbroso, p. 147, n. 194.

[48]) A: ubi deos uti praediximus, colentes bene historiae maxime offerunt. This passage does not occur in B. Instead of historiae maxime Lumbroso gives historia maximae (p. 148; see also n. 199). This passage is rather obscure.

[49]) A: in contemptu (semen) solus populus Alexandriae. Lumbroso suggests instead of semen, semper or semel in the sense of semper (p. 148, n. 203—204).

[50]) A: et totius orbis terrae paene de veritate philosophiae ipsa sola abundat. Lumbroso suggests de varietate philosophiae (p. 149, n. 208).

that no man unaccustomed to the country can live there without some precaution. It is also said that this (country) sends the best merchandise everywhere: clothing of hare skin and of Babylonian skins as well as fine (clothing of the skins) of its famous animals.

41. Then you find the excellent province of Galatia, which is self-sufficing. It carries on a very active trade in clothing. On certain occasions it also provides the emperors with fine soldiers. It has a very great city which is called Ancyra. (Its inhabitants) eat the best and finest bread.

42. Then Phrygia. This region is also fertile and possesses valiant men, according to the writings of ancient authors, of Homer, Vergil, and others who described the war between the Phrygians and the Greeks. It is said that this (region) has a very great city, Laodicia, which exports the unique and famous cloth which is called Laodicena.

43. Then beyond this (region) is Armenia Minor which, it is said, provides cavalry and archers good for war.

44. Then come Paphlagonia and Pontus, a dwelling place of wealthy people, who, like the Cappadocians and Galatians, are very eminent in science (doctrina) and in all advantages. They (have) beautiful women. History reports of them that they are so beautiful and pure that they are supposed to be goddesses. Moreover the provinces and cities mentioned above, *i. e.* Pontus, Paphlagonia, Galatia, and Cappadocia, have also prudent (men). If you wish to know of the discretion of (these) men, go to see the two Imperial courts, both of the Orient and of the Occident; there you will find more Pontians or Paphlagonians, Cappadocians, and Galatians than in other cities or provinces.[51] By order of the emperors, business is transacted trough them,[52] for they are very faithful, keeping in themselves the riches if the blessings of nature;[53] thus they are urged to be of use ....[54] Ending here my narrative about them, I shall begin to speak of the following (places).

45. These are the inland countries. Since now it is necessary to indicate the regions lying near the sea, so beyond Cilicia is Isauria which, it is said, has valiant men; formerly they tried to practice piracy; or rather, they wished to be enemies of the Romans, but they were unable to vanquish the invincible name. Beyond (Isauria) is Pamphylia, a very rich and a self-sufficing region, which produces a great deal of oil and supplies other regions (with it). It also has two splendid cities, Pergen and Siden.

46. Beyond this is Lycia, a self-sufficing region; it has a very high mountain which is called Caucasus; it is said that under the heavens there is no mountain higher than this.

---

[51]) A: et multos ibi invenies, quam in aliis civitatibus et provinciis quomodo Ponticus aut Paphlagones et Cappadoces et Galatas. Apparently the text is corrupt. Müller may be right in reading "multo plures ibi invenies quam ex aliis civitatibus" (p. 522).

[52]) A: propterea et temptari per eos jussione imperatorum negotia putant.

[53]) The text is distorted: sunt enim valde fideles devitia naturae bonum in se habentes. "Divitias naturae bonorum" (Lumbroso, p. 152, n. 240). Müller (p. 522): an devotique?

[54]) A: Sic majoribus et melioribus proficere urgentur. I cannot yet be sure of the meaning of this passage.

47. Beyond Lycia is Caria. Then there is Asia, a very large province, surpassing all other provinces; it has innumerable cities, among them very large ones and many situated near the sea; of them it is necessary to mention two: Ephesus, which, it is said, possesses an excellent port, as well as Smyrna, which also is a splendid city. The whole region is wide and fruitful in all advantages — various wines, oil, barley, an excellent kind of purple cloth, and spelt (alicam). It is a very wonderful (region) whose praise it is difficult to express sufficiently.

48. Beyond this is Hellespont, a fruitful region abounding in corn, wine, and oil. It has the famous ancient cities Troy and Ilion (Ilium), as well as a city larger than these two, Cyzicus, which by its position, greatness, ornaments, and beauty may exceed all praise. And Venus, provided with the arrow of Cupid, wished to make this place famous for beautiful women.

49. Next to Hellespont you find the admirable Bithynia, which is very large and very rich and which produces all kinds of fruit. It has many cities, but most noteworthy are the admirable Nicaea and Nicomedia. It is difficult to find elsewhere an arrangement of a city (equal) to that of Nicaea; they think that because of its straightness and beauty the plan is imposed on all cities; in all respects it is adorned and stately (constans). Nicomedia is also eminent and admirable; it abounds in everything and has a very fine public monument, an old Basilica; it is said divine fire descended from heaven and consumed it; afterwards it was rebuilt by Constantine. (Nicomedia) has also a circus, a very fine building, for which (the city) is famous: the games in this circus are very sedulously attended.

50. Next to Bithynia is the province of Thrace; it is rich in fruit and has very tall (maximos) men, valiant in war. On account of this, soldiers are frequently levied from there. It has splendid cities, Constantinople and Heraclea, Constantinople being formerly Byzantium, to which Constantine gave his own name when it was built. Heraclea has excellent buildings, both a theatre and an imperial palace. But because of Constantine, Constantinople has superiority in all things. The games in the circus are followed there by a most cruel spectacle.

51. Going from Thrace, you will find Macedonia. Abounding in everything, it exports iron and lead, sometimes also lard and Dardanic cheese, because Dardania borders upon it. It has the splendid city of Thessalonica, which is an eminent city.

52. Beyond Macedonia is Thessalia, which, it is said, produces much and supports other (countries). It contains the mountain of Olympus, which is, as Homer says, the abode of the gods. Beyond Thessalia are Achaia, Greece, and the Laconic land. By her own resources (Greece) can support herself, but not others; because this province is small and mountainous and cannot be very fruitful; it produces oil in small quantity, as well as Attic honey, and is more renowned for the fame of its doctrines and orations; but for most things it is not so famous. It has the following cities, Corinth and Athens. Corinth is a city important in trade and its chief monument is an Amphitheatre. Athens possesses ancient stories and something worthy of fame, a castle (arcem), where many statues stand and where it is wonderful to see the reproduction of an ancient war. Laconica, it is thought, is distinguished only by Crocine (Crocino) stone, which is called Lacedaemonian.

53. Next to Achaia you will find the regions of Epirus and the city which is called Ephyra; the province itself (is called) by some Epirus, and by some Aetolia. (There is) the city of Nicopolis which abounds in sea fish to such an extent that one who sees even a small quantity has an aversion for it. Beyond this a little higher is Dalmatia, which, it is said, is eminent in trade. It exports abundantly Dalmatian cheese, and timber useful for buildings, as well as iron, — three useful things. It has a splendid city, Salona. Because of the wickedness of the inhabitants, Dyrrachium, by the will of a god (was destroyed), or more exactly, as they say, sank down (under the earth) and has not reappeared. Then there are these provinces in order: Calabria, which is rich in corn and abounds in all advantages; then Bruttia; being very rich, it exports a special coarse cloak (birrum) and a great quantity of excellent wine; next to Bruttia Lucania, a very rich country abounding in everything; it exports a great quantity of lard, because in its mountains there are various pastures for animals.

54. After this the province Campania; though not very large it possesses wealthy men, is self-sufficing, and is a granary for the capital, Rome.

55. After this Italy, which is so famous that she reveals her glory by this very word or name alone. Having many different cities and possessed of all advantages, she is ruled by Providence. In Italy herself you will find many sorts of wines: Picenum, Sabinum, Tiburtinum, Tuscum (Toscan); for Tuscia, of whose excellence we shall tell a little later, borders upon the aforesaid province. Thus, Italy, abounding in everything above (other countries), possesses this greatest advantage, the greatest, most eminent and regal city, which by her very name shows stability and is called Rome; they say that the boy Romulus founded this city. Accordingly she is very great and ornamented with beautiful (divinis) buildings. All the previous emperors as well as those who exist now, have wished to build something in the city, and every one of them erects on his own behalf (in nomine suo) one or another monument. If you wish Antonine, you will find innumerable monuments, for instance, the so-called Forum Trajanum which has a distinguished and famous basilica. (Rome) has also a circus well constructed and richly adorned with copper and brass. In Rome there are also seven native very well known virgins, who according to the customs of the ancients perform the worship of the gods for the safety of the city and are called the Virgins of Vesta. (Rome) also has the very well known Tiber River, which is useful to the aforesaid city; passing through the city (the river) reaches the sea, and by this (river) everything that comes from abroad is carried up eighteen miles; thus the city abounds in all advantages. It has also a very great senate, of noble (divitum) men. If you wish to examine them one by one, you will find that all of them either have become or will become judges, or being wealthy they do not wish (to become judges), because they wish to enjoy their position in quiet. They also worship the gods, particularly Jupiter and Sol (the Sun). As it is said, they offer sacrifices to the Mother of the Gods. It is certain that they have diviners (haruspices). Such is this country (Italy).[55]

56. Tuscia is its neighbour. Among very many (other) things, Tuscia received her

[55]) Cf. Lumbroso (p. 160, n. 336): Perhaps "Ad hanc habes vicinam Tusciam". In the text we have "Hanc habes. Vicina Tuscia".

very famous name from the gods; for, it is said, divination originated there; and they say that the gods gave this blessing. Abounding in all advantages, she possesses this particular one: many divinations in regard to the gods; for, it is said, this certainly exists among them. This is concerning Rome and Tuscia. There are also (two) other splendid cities in Italy, which are called Aquileja and Mediolanum.

57. After Italy we will mention the cities which we have passed over, (namely) those (of) the provinces Moesia and Dacia, which though self-sufficing are very cold; their chief city is called Naissus. Then follows the region of Pannonia, a land rich in everything, in fruit, cattle, and trade, particularly in slaves (mancipiis). This (province) is always the dwelling of the Emperors. It has very great cities, Sirmium and Noricum; it is said Norican clothing comes thence. Such is the region of Pannonia. Across the Danube River (Dannuvium) there are the people of the barbarian Sarmatians.

58. After Pannonia (follows) the province of Gaul. Since it is very great and always requires an emperor, it has its own emperor. Because of the presence of the master,[56] it has all things in abundance, but of very high price. It is said that it has a very great city which is called Triveris, where the emperor is said to dwell; (the city) lies in the middle of the land. It has also another city which supports (Triveris) in all respects. This (city) is situated upon the sea and is called Arelatum, which, receiving wares from the whole world, sends them to the aforesaid city. The whole region has valiant and renowned men; it is said that in war the Gallic troops are very numerous and brave.[57] It is a province admirable in all respects. The barbarian people of the Goths border upon it.

59. Then upon Gaul (borders) Spain (Spania), a vast and very great country, rich in scholars and all kinds of trade, of part of which we will speak. It exports oil, grease (liquamen), various clothes, lard, and cattle; it supplies the whole world and possesses all advantages, and some particular ones; in addition, it supplies the whole earth with the best sort of material for making rope (spartum),[58] which is apparently needed by many people, because it saves all kinds of vessels and the most important part of (Spanish) trade seems to consist of this; many (other people) seem to have (rope which is) not strong enough. Beyond (Spain), it is said, the ocean is located, and no one can describe its limits. But who can be there? It is a waste and, as they say, there is the end of the world.

60. Then, turning to the south, you will find the land of Mauritania. The people (of this province) follow the life and custons of the barbarians, but they are subject to the Romans. This (province) trades in clothing and slaves, abounds in corn, and has the city of Caesarea. Then after Mauritania (comes) Numidia, a province abounding in fruit and self-sufficing; it trades in various clothes and very famous animals.

61. Beyond this province (comes) the region of Africa, rich in everything; it abounds in all advantages, both in fruit and in cattle, and supplies almost all peoples with oil. Possessing many different cities, it has one, the principal and very admirable, which

---

[56]) Sed propter majoris praesentiam. Gothofredus' conjecture was to read maris instead of majoris.

[57]) See Lumbroso's discussion on this passage (p. 162, n. 356). In my translation I follow Müller's text.

[58]) Spartum-kind of plant of which rope was made, especially common in Spain, where even now rope made of this plant is called esparto. See also Lumbroso, p. 163, n. 364—365.

is called Carthage. (The city) was founded by a Tyrian lady, whose name was Dido, who when she had come to Libya purchased a lot which could be covered with an ox hide, as Vergil says, called Byrsa. (The city) is very famous for its plan; possessing beauty.................. it has oil;[59] for it has regular rows of trees in its straight streets; it has also a very recent harbor, which offers to fearless vessels a calm sea, for it is full of security. Then you will find another remarkable public building there, the street of the bankers.[60] As to their amusements, the inhabitants are very zealous in attending only one spectacle, that of hunting (munerum).[61] The region of Africa is very great, fertile, and rich, but has men unworthy of their country; for the region is great and fertile, but the people are not; almost all of them are said to be deceitful, saying one thing and doing another; it is difficult to find among them a good man; however, out of many a few good men can be found.

62. Then upon the whole region of Africa borders, from the south, a land mostly desert, where, it is said, in the smallest part of this desert dwell the worst[62] people of the barbarians, who are called Mazices and Aethiopians. Beyond this (region) is found the region of Pentapolitana, small but rich in fruit and cattle, which has two ancient cities, Ptolemais and Cyrene; they, it is said, had great power formerly. Beyond this (region) there is another province called Libya, neighbouring on the west of Alexandria; it receives no water from heaven; it has only a few people, but good men, pious and prudent. I think that this blessing comes from their recognition of a god (in their country it does not rain for years at a time). Then comes Alexandria again. Such is the world, the land of the Romans and the barbarians, which we have been able to describe in part. Of course, it was impossible to describe everything; however, although by chance a certain part remains unknown to us, it is, I presume, not very important.

63. That I may not appear to omit the whole history of islands, (I will describe) also the islands which are situated in the middle of the sea, and after mentioning them I shall finish my narrative. Thus, going from the east, you have the following islands: the first and the greatest is Cyprus, which usually builds ships; it is said that it needs nothing from any other province for the construction of ships; the island has all the necessary things listed below: timber, brass, iron, pitch, as well as cloth for sails, and the use of ropes. The people are said to abound also in other advantages. Then, it is said, Euboea is a very famous island, then the so-called Cyclades islands, fifty-three in number, which have one governor all together (judicem). Some of them it is necessary to mention by name, for example, the island and very great city of Rhodes, which, as Sibylla predicted, should perish through the ire of a god. In this city there is a statue which all men name Colossus (Colosseum), of extraordinary size; according to the prophecy of the aforesaid Sibylla, in that (statue) there was a cunning contrivance. There is another island, Tenedos of Apollo; beyond this you will find Imbros,

---

[59]) A: formonsitatem vero locum pro locu possidens habet oleum. In spite of Lumbroso's interpretation of this very obscure passage (p. 164, n. 378—386), I am unable to grasp its real meaning. Perhaps instead of oleum one should read odeum. See also Gothofredus in Müller, p. 526, n. to § 61.

[60]) Vicum argentariorum. See Lumbroso, p. 165, n. 385—386.

[61]) Munus in the sense of venatio. See in Lumbroso, p. 165, n. 387.

[62]) A: paucam gentem. B: gentem pessimam. See Lumbroso, p. 166, n. 393.

which exports clothing made of hare skins in large quantity because of the abundance of this stuff, for there is a multitude of animals; but in other respects it is moderately self-sufficing, but produces much wine, and sends it[63] to the region of Macedonia and Thrace.

64. Further, you will find the island of Crete, which is adorned with a hundred cities; it is rich and remarkable in all respects. It has a very great city, Gortyna by name, in which the games of the circus, it is said, are held; it has men particularly rich and learned. Then another island of Cythera, then Zacynthus and Cephallonia, islands having, and abounding in, all advantages.

65. After all these islands (is to be mentioned) the very fertile and very great island of Sicily, which because of the firmness of its earth differs (from other islands). For Sicily produces many good things and exports everywhere useful wares in abundance, a great quantity of wool and cattle as well. It has also men both rich and erudite in all science, both Greek and Latin. It has also the splendid cities of Syracuse and Catana, in which the spectacle of games in the circus is well presented; having suitable and strong animals, they compete in enjoying their fierceness. In this island there is also a mountain which is called Aetna. If it is worthy (of belief), a divinity is in that mountain, because the latter, day and night, glows on its crest, whence also smoke seems to rise. Having many vineyards round about, this mountain produces excellent wines.

66. Then (comes) Cossora. After this another island which is called Sardinia. It is very rich in fruit and cattle, and (in general) is very splendid.

67. Then another island which is called Britannia, very great and excellent in all respects, according to the tales of those who have been there.

Here ends the Exposition of the whole world and of its peoples.

Version B.

An Exposition of the Whole World and of its Peoples.

1. After all the advice that I have recommended to you concerning the conduct of your life, dearest son, now I wish to begin to tell you many wonderful stories, some of which I have seen myself, others which I have heard from learned men, and some which I have learned by reading. Thus, by retaining them in your mind you will not only know many useful things but you will also succeed in adorning your wisdom with varieties of such things.

2. Since we intend to write we, first of all, must say how the world was ordained by God; then what peoples were appointed from the east to the west; after that, how many are the nations of the barbarians; thereupon, concerning all the land of the Romans, how many provinces there are in the whole world, and of what sort they are in respect to their wealth and power; what cities are found in each province; and what is chiefly to be noted in each province or city. Such a work seems to me fruitful and interesting for study.

---

[63]) A: similans? Cf. the text in B: Macedoniae mittit et Thraciae regioni. See Lumbroso, p. 167, n. 422.

3. Thus, where else have we to begin if not with Moses? for our ancestors who tried to write about these things were able to say something; but Moses alone, a prophet of the Jews filled with divine spirit, wrote what is certain. After him Berosus, a philosopher of the Chaldaeans, gave the following description of the provinces and the times, and Manethon, an Aegyptian prophet, and Apollonius, also an Aegyptian philosopher, followed his works; Joseph, also, a wise man, a teacher of the Jews, who was captured by the Romans, wrote of the Jewish War. After these Menander of Ephesus, Herodotus, and Thucydides wrote similar works, but not about very ancient times. And these they (have written). I will try to relate to you briefly that of which the (authors) mentioned above have written.

4. The people of the Camarini (Camarinorum) are said to live in the region of the Orient which Moses described under the name of Eden; thence also the largest river (in the world) is said to flow and to be divided into four rivers whose names are as follows: Geon, Phison, Tigris, and Euphrates. Those men who inhabit the land above mentioned are very pious and good; among them no defect is to be found either in body or in spirit. If you wish to learn something more definite, they are said not to make use of bread similar to this of ours or of any food or fire like what we use; but they assert that bread falls daily upon them like rain and that they live on[64] wild honey and pepper. The fire of their sun is said to be of such heat that, as soon as it spreads from the sky over the earth all might be entirely consumed if they did not throw themselves speedily into the river, in which they lie until this same fire has returned again into its place.

5. There are some peoples without any supreme authority, (that is to say), selfgoverning. Among them no evil is found; they can have neither flea nor louse nor bed-bug nor anything that is noxious. Their clothes do not know soil; if this should happen, they expect to have (their clothes) purified by the heat of the sun, for burning improves them.

6. They have precious and various stones, *i. e.* emeralds, pearls, amethysts, carbuncle, and sapphire, in the mountains; they obtain all (these stones) in the following way. The river, running down by day and by night, wrenches away the mountain and drags along the pieces by the rapid course of the water. The astuteness of the people invented a device by means of which they can obtain what comes out thence; by making nets and putting them in the narrow places of the river they, without difficulty, catch what descends from the higher region.

7. Thus living in such felicity they neither toil nor are fatigued by any infirmity or illness, only by the fact that they die; but before death they know already the day of their decease; all of them die at the age of 120 years. The elder does not see the death of the younger, nor the parents mourn their sons. When the death day of any one of them draws near, he makes himself a sarcophagus of various aromatic woods, for they have many kinds of aromatic wood. When the supreme hour of his life approaches, after saluting everybody and bidding farewell to everybody, he lies in that sarcophagus and then in complete calm pays the debt to nature. Such are the blessings of this people. The area of their land embraces seventy days' journey.

[64]) The text gives "bibere" instead of "vivere".

8. Next to this people, on the other side, the Brachmans (Brachmanae) are said to dwell. They also are without supreme authority, and imitating the goodness of their neighoours, live happily. Their territory embraces five days' journey.

(Paragraph 9, on Evilae, is omitted in B.)

10. Beyond them is another people, who are called Emer. Living also without any supreme authority, they live a regular life. They inhabit a land of forty-seven days' journey.

11. Beyond them is a land which is called Nebus, where is to be found the origin of tyrants. It is governed by the elders (a majoribus) and is sixty days' journey in extent.

12. These peoples sow and reap; for with the exception of the Camarini, the peoples mentioned above live on apples and use honey and pepper as food. But the Camarini, in addition to the advantages of which we have spoken above, receive celestial bread every day, because among them there is neither anger nor trouble nor covetousness nor quarrel nor fraud nor any other evil.

13. On these borders the land of Dysap, whose inhabitants are governed like their neighbours. This region is two hundred and forty days' journey in extent.

14. Beyond them is a people who are called Choneum, whose men live a life entirely similar to that of their neighbours; they are indifferent to life. They occupy a territory of one hundred and twenty days' journey.

15. Then come the people of Diva, who are governed likewise by their elders, occupying a territory of two hundred and ten days' journey.

16. Then follows Greater India, whence, it is said, silk (sericum) as well as all necessary things come. Living like their neighbours, they live well and occupy a large and fertile territory of two hundred and ten days' journey.

17. Then follows the land foris una,[65] which is said to posses men full of energy, very active in wars, and useful in everything. Lesser India asks them for help when the Persians commence war on her. (The people of foris una) have abundance of everything and occupy a territory of one hundred and fifty days' journey.

18. Then comes Lesser India, whose people are ruled by their elders. They have an innumerable multitude of elephants. From them the Persians receive elephants. They occupy a territory of fifteen days' journey.

19. Beyond these are the Persians, who neighbour on the Romans. They are reported to be very evil and bold in wars. Disregarding the dignity of nature, they, like dumb animals, have abominable sexual intercourse with their mothers and sisters. Granting their neighbours the liberty of trading, they seem to have abundance of all things.

20. With these are connected the people of the Saracens, who spend their life in shooting and pillaging. Like the Persians they are impious and very evil, for they keep no engagements either of war or of any other business. It is said that their women rule them.

22.[66] Beyond them come the beginnings of our lands. First, you have Mesopotamia and Osdroena. Mesopotamia has many and various cities of which the best are the

---

[65]) See note to this paragraph in the translation of version A.

[66]) Paragraph 21 of version A is omitted in version B.

following: Nisibis and Edessa, which have the best men in trade as well as men of noble origin,[67] wealthy, and provided with all advantages. Receiving (goods) from the Persians they sell them all over the land of the Romans, and purchasing what is necessary they deliver it again (to the Persians), except copper and iron; for it is not allowed to give enemies those two things, *i. e.* copper and iron. These aforesaid cities seem to exist owing to the providence of a god and the wisdom of the emperor. Having remarkable walls they always destroy in war the courage of the Persians; they are very active in trade and live on friendly terms with every province. Then Edessa, of Osdroena, is a splendid city.

23. Then the whole country of Syria is divided into three Syrias, Punic, Palestine, and Coele. They have various cities, excellent and great, the first of which is Antioch, a regal city in all respects, where the lord of the universe (orbis terrarum) has his seat. This splendid city, distinguished by its public monuments and provided with a multitude of people, receiving (more people) from everywhere, maintains all of them, abounding in all advantages.

24. Tyre is also a city wealthy in all things and very populous; it has men who are rich in trade and prosperous in all things.

25. Besides this city there is Berytus, a very delightful city possessing a law school, by means of which all the legal proceedings of the Romans seem to exist.

26. There is also Caesarea, likewise a very delightful city, whose tetrapylon is famous everywhere as a unique and marvelous spectacle.

27. Laodicia is a very wealthy city which likewise carries on all trades, and exports to Antioch.

28. Then Seleucia is a great city, which receives all kinds of goods and similarly sends them to Antioch as mentioned above. Therefore the Emperor Constantius cut through a very high mountain and letting in the sea made a good and large harbor where incoming vessels are secure.

29. Similarly some other cities, Ascalon and Gaza, famous for trade and abounding in all advantages, send the best wine to all Syria and Egypt.

30. Neapolis is a famous and very noted city. Tripolis, Scythopolis, and Byblus are also cities flourishing in industry. Heliopolis which lies very near the mountain of Lebanon, nourishes very beautiful women, who are called Libanitides. There are also other very wealthy cities, Sidon, Sarepta, Ptolemais, Eleutheropolis, and Damascus.

31. Since we have partly described the cities mentioned above, it seems to me necessary that we treat of the peculariarities that each city has, so that if someone reads (our description) he may have a certain knowledge of them. Thus, Scythopolis, Laodicia, Byblus, Tyre, and Berytus send linen cloth all over the world; Sarepta, Caesarea, Neapolis, and Lydda make purple cloth; all (these cities) are fruitful in wine, oil, and grain. You will find the date-palm of Nicolaus abounding in Palestine, in the region which is called Hiericho, as well as some smaller but useful date-palms of Damascus, the pistachio tree, and all sorts of apples.

32. Now it is necessary to say what pleasures belong to the separate cities of which

[67]) See note to this paragraph in the translation of version A.

we are speaking. Thus you have Antioch famous for its races; also Laodicia, Tyre, Berytus, and Caesarea. Laodicia sends to other cities the best charioteers, Tyre and Berytus mimes, Caesarea pantomimists, Heliopolis choral flutists, Gaza combatants ready for every kind of contest,[68] Ascalon athletes and wrestlers, and Castabala funambulists.[69]

33. All of them have a temperate climate. This is a partial description of Syria, as far as we can give it.

34. Thus, on the left border of Syria you have parts of Egypt and Alexandria, and the whole Thebais. This region of Egypt is surrounded by the Nile river; owing to its flow it brings forth all products in abundance, except oil; it produces in abundance wheat, barley, vegetables, and wine, and it also possesses famous men. Some people say that the alphabet was invented by them, others by the Chaldaeans, others by the Phoenicians, and others aver Mercury to be the inventor of the alphabet; and since many (men) tell many things, no one can say what is the truth. However, Egypt abounds in more sages than the rest of the world. In her metropolis, Alexandria, you will find philosophers of all nationalities, and of all trends and doctrines. Thus, finally, when a contest took place between the Egyptians and the Greeks as to which of them should receive the prize for scholarly study (musium), the Egyptians were found to be more ingenious and complete, and after this victory the prize for scholarly study was adjudged to them. In any matter whatever it is impossible to find (real) sages unless (they be) Egyptians. Therefore all philosophers always stayed there and were very famous; for there is no fraud among them, but everyone promises to complete that which he has learned to know thoroughly, because all cannot do everything, but everyone provides for his own affairs according to his own instruction.

35. Alexandria, which we have named above, is a very great city, famous for her arrangement, abounding in all advantages and rich in food; she eats three kinds of fish, something which no other province has, — lake fish, sea fish, and river fish. She carries on well-organized trade with the Indians and barbarians. She sends to all regions perfumes and various precious products.

36. But she (Alexandria) is to be highly lauded, because only she sends paper to the whole world; you will find this thing, which although cheap is very useful and necessary, to abound in no other province but in Alexandria; without it neither judicial procedure (causae) nor any other business can be directed. Thus providing the whole world with it, she seems to perform a very great service. Owing to the flow of the Nile, the regions bordering upon Alexandria produce copious yields; there one measure makes a hundred measures. From there Constantinople of Thrace, and the whole Orient are fed.

37. Because of the liberty of the people in this city (Alexandria), the judges administer public affairs with fear and trembling; for whoever of the judges deviates there from justice, by motion of the people he is killed either by fire or by stoning. Thus in all respects the city and the region are beyond (our) comprehension, abounding in

---

[68]) Pammacarios. See note to this paragraph in version A.

[69]) See note to this paragraph in version A.

philosophers and physicians. (The city) has a very temperate climate. This is enough to say about the region mentioned above.

38. Then to the right of Syria farther (south) you will find Arabia, the greatest city of which is Bostra, which is said to carry on very extensive trade, adjoining the Persians and the Saracens. In this city a public monument of a tetrapylon is famous.

39. Then (follows) the province of Cilicia which by producing much wine makes other provinces joyful; it has a wealthy and large city which is called Tarse.

40. Next to this (region) you have Cappadocia, which has noted men and in which is a very great city called Caesarea. It is said that (this region) is very cold. It exports everywhere clothes of hare skin and of Babylonian skins as well as fine (clothes made of skins) of famous animals.

41. Next you find the very fine province of Galatia, which is self-sufficing. It buys and sells a great many clothes and furnishes fine soldiers to the treasury (fisco). It has also a great city, Ancyra, which, it is said, is nourished by excellent and finest bread.

42. Then Phrygia. This region is fertile and possesses valiant men. It has a very great city which is called Laodicia; from this (city) goes out the famous cloth which is called Laodicena.

43. Higher up, Armenia Minor adjoins this (region), which furnishes useful cavalry and archers.

44. Then Paphlagonia and Pontus which, like the Cappadocians and Galatians, have eminent and wealthy people; (these provinces) are famous for science and all advantages; they have very pure women, as well as prudent and very faithful men who keep for themselves the blessings of nature.

45. Beyond Cilicia extends Isauria which produces valiant men and pirates. Beyond this is Pamphylia, a very rich and entirely self-sufficing region, which produces a great deal of oil and supplies other regions (with it). It has splendid cities, Pergen and Siden.

46. Beyond this is Lycia, a self-sufficing region; it has a very high mountain which is called Caucasus; it is said that under the heaven there is no other mountain higher than this.

47. Beyond Lycia is Asia, a very large province surpassing all other provinces; it has innumerable cities, very large ones and many lying near the sea; of them, I think, it is necessary to mention Ephesus; the latter, it is said, possesses an excellent port. Smyrna is also a splendid city. The whole region is fruitful, producing various wines, oil, rice (oryzam), spelt (alicam), and a fine grade of purple cloth.

48. Beyond this comes Hellespont, a region fruitful in corn, wine, and oil; it is famous for the ancient cities Cyzicus, Troy, and Ilion (Ilio). (Cyzicus), by its position, greatness, adornment, and beauty, exceeds all praise. There the beauty of the women is to be commended.

49. Beyond Hellespont is the admirable province Bithynia, which produces all kinds of fruit. Therein are very great cities, Nicaea and Nicomedia. It is difficult to find in other cities such an arrangement as in the city of Nicaea; they think that the (excellent) plan is adapted to the city, so that all the roofs (culmina) of the buildings,

decorated with equal excellence, seem to present a splendid view to spectators. Similarly, Nicomedia abounds in all advantages. There the games are diligently observed.

50. Beyond Bithynia comes the province of Thrace; it is rich in fruit and produces men valiant in war. It has splendid cities, Constantinople and Heraclia. Constantinople being formerly Byzantium, the Emperor Constantine founded it and gave his own name to the city. Heraclia has very excellent buildings, both a theatre and an imperial palace. In Constantinople the games in the circus are followed by pernicious and most cruel strife.

51. Going from Thrace, you will find Macedonia. Abounding in all advantages, it exports iron and lead, lard and Dardanic cheese; because Dardania borders upon it. It has a most splendid city, which is a very eminent one, by the name of Thessalonica.

52. Beyond Macedonia is Thessalia which, abounding in wheat, has a high mountain called Olympus. Beyond Thessalia are Achaïa, Greece, and Laconica. By its own resources (Greece) may suffice only for itself;[70] because the province is small and mountainous, it produces fruit, very seldom a little oil and Attic honey, and is more renowned for the fame of its doctrines and the glory of its orators. It has excellent cities, Corinth and Athens. Corinth thrives in trade, and has as its chief monument an Amphiteatre. Athens is (famous) only for its literary studies. Laconica, it is thought, is distinguished only by Crocine stone, which is called Lacedaemonian.

53. Next to Achaïa are the regions of Epirus and the city of Ephyra. Next to this (is) Nicopolis, which is very rich in sea fish. Beyond this a little higher is Dalmatia, thriving in trade, and exporting three useful things, cheese, timber, and iron. It has a splendid city which is called Salona. Because of the wickedness of the inhabitants Dyrrachium was destroyed and, sinking by the wrath of a god down into the depths (of the earth), has not reappeared. Then follows Calabria, rich in corn and in all advantages. After this Bruttia, which exports garments, and a great quantity of excellent wine. After this Lucania, a very rich land abounding in all advantages; it sends a great quantity of lard to other provinces, because its mountains abound in various animals and very many pastures.

54. After this comes Campania, a province not very large, but self-sufficing and having wealthy men.

55. Then comes Italy, which has many different cities filled with all advantages. There are therein many sorts of wines, Picenum, Sabinum, Tiburtinum, and Tuscum (Toscan); for Tuscia borders upon the aforesaid province. Besides, it possesses a very great advantage, that most eminent and regal city which is called Rome, ornamented with the splendors of beautiful buildings. Every emperor, each one according to the glory of his excellence, dedicated his own monument on his own behalf (suo nomine). For who can count Antonine's monuments? Who can describe the decorations of Trajan and other emperors in public monuments? In Rome you will also find a circus well constructed and richly adorned with brass and copper. It has also a river useful to it, which received the name of the Tiber from Tiberinus; for formerly it had been

---

[70]) sola in se studia habens sufficere sibi tantum potest. See Lumbroso, p. 156. I translate studia here as resources.

called Albula. (This river) passing through the city reaches the sea, and by this (river) everything that comes from foreign countries is carried up eighteen miles. Thus the city abounds in all advantages. It has also a very great senate, of noble and eloquent men; if you wish to examine them one by one, you will find all of them to be judges and powerful (potestates).

56. Then follows Tuscia, which among all (other) advantages, it is said, has the one that from (this province) diviners first appeared. Then follow Aquileja and Mediolanum, splendid and wealthy cities.

57. After Italy[71] we will mention the provinces which we have passed over, namely the provinces Maesia and Dacia, which though self-sufficing are very cold; their wealthy (chief) city is Naïssus. Then follows the region of Pannonia, a land rich in everything, not only in fruit and cattle, but also in trade and slaves. There is always the delightful dwelling of the Emperors. It has very great cities, Sirnium and Noricum; it is said Norican clothing comes thence. Such is the region of Pannonia. Across the Danube River (Danubium) are the people of the barbarian Sarmatians.

58. After Pannonia (follows) the province of Gaul. Since it is very great and because of (the presence) of an emperor, whom it always requires, it has all goods in abundance, but of very high price. It is said that its greatest city is Triberis, in which the emperor of the people dwells; (this city) lies in the middle of the land. (Gaul) has another city similar to the aforesaid, near the sea, which is called Arelata. The latter, receiving all the wares of the world, sends them to the above-mentioned city. The whole region has men valiant in fight and well-known in all business (negotio). The numerous people of the Goths border upon them.

59. After Gaul (comes) Hispania, a vast, rich, and very great country, famous for scholars and all advantages. It is strong in all kinds of trade; it exports a great quantity of oil and grease, various clothes, cattle, lard and material for making ropes (spartum). It abounds not only in all advantages (in general), but has some particular ones. Beyond, it is said, the ocean is located, whose limits no man can describe; because it is the solitude of a waste place, and, it is said, there is the end of the world.

60. Then, turning to the regions of the south, you will find the land of Mauritania, in which dwell a people of barbarians having savage customs. This province trades in clothing and slaves; it abounds greatly in corn. It has also a rich city which is called Caesarea. Mauritania is followed by Numidia which abounds in fruit and is self-sufficing; it trades in various clothes and very famous animals.

61. Beyond this province is found the region of Africa, rich in everything; it abounds in all advantages, both in fruit and in cattle, and can supply almost all peoples with oil. Possessing many different cities it has one, the chief and a very admirable one, which is called Carthage. (The city) was founded by a Tyrian lady, whose name was Dido; when she came to Libya, she purchased a lot which could be covered with an ox hide; as Vergil says, (this place) was called Byrsa, *i. e.* a hide. (The city) is very famous for its plan; besides the arrangement of streets and squares in straight lines,

---

[71]) In B: Post Italiam superiora currentes quas praetermisimus provincias memoremus. I do not understand the meaning of superiora currentes.

it has a great and exceptional advantage in its harbor, which is full of security and seems to offer, by this new form, a (calm) sea to the fearless vessels. You will find there another remarkable public monument, the street of the bankers. There is found in this (city) one thing deserving of blame (the races), and they attend this too zealously. The region of Africa is very fertile, rich, and great; but it has men unworthy of their country; for they are said to be deceitful, saying one thing and doing another; though among many bad people a few good ones perhaps might be found.

62. Then upon the whole region of Africa borders, from the south, a very great and desert land, where, it is said, dwell the worst people of the barbarians, who are called Mazices and Aethiopians. After them follows the region of Pentapolitana, small but rich in fruit and cattle, which has two ancient cities, Ptolemais and Cyrene; they, it is said, once had great power. Beyond this (region) is another province, which is called Libya, next to Alexandria on the west, which, receiving no water from heaven, is very poor and has very few people, but good ones, prudent and pious. Whence have they this advantage? I presume that (they have it) because of their divine learning. Then follows Alexandria. Such is the description of the whole world, which we have been able to describe in part.

63. Now we will say a little about the islands. Thus, going from the east you have the first and very great island of Cyprus, which does not need any other province as far as the necessary things for building ships are concerned; it is said it has everything in itself, *i. e.* various kinds of timber, brass, iron, pitch, linen (for sails), and the use of ropes; and it is said it abounds in many other advantages. Then Euboea, which, it is said, is very famous and abounds in many advantages. After this (island) you will find the Cyclades islands which, although many, have all together their own governor (judicem); some of them it is necessary to mention by name. First, then, let us mention Rhodes, in which is a very great city destroyed by the ire of a god. In this (island) there is located a statue of remarkable magnitude, which is named Colossus (Colosseus). Then follows Delos, which is situated in the middle of the Cyclades, where Latona bore Apollo and Diana. Then Tenedos, then Imbros. The latter exports clothing of hare skin in large quantity because of the abundance of the animals which are in this (island). Then Lemnos comes; moderately self-sufficing, it produces a great deal of wine and sends it to the region of Macedonia and Thrace.

64. Next to the Cyclades you will find Crete, a great island which, it is said, is adorned with a hundred cities; it is rich and very remarkable in all respects; producing excellent wine, it has, among other cities, a very great city which is called Gortyna, in which, it is said, the games in the circus (are held) and very learned men (live). Then Cythera, Zacynthus, and Cephallonia, which abound in all advantages.

65. Next to these (islands) comes the very great island of Sicily, which, because of the firmness of its earth differs from other islands. Producing many good things it sends (them) to all; it abounds also in wool, grain, and cattle. It has also men erudite and rich, using the Greek and Latin languages. Among other cities it has three splendid cities, Syracuse, Palermo (Palarmus), and Catana (Catina), in which games in the circus are exhibited. It has also a mountain which is called Aetna, which, glowing day and night, nourishes excellent vines in its circuit, which, it is said, produce good wine.

66. After Sicily (comes) Stoechades. Then Sardinia, which is very rich in fruit and cattle, and is very splendid.

67. Then Britannia, a very large and excellent island, which produces everything in abundance, also warlike and valiant men.

68. We have described all this as far as a man may; if some provinces or cities or islands have escaped our observation, they as it seems to me, are not many; they have escaped because it is impossible for a man to know everything. God alone who created the universe may know everything.

III.

The Expositio has produced a vast literature, and many scholars of various countries, especially Germany, both philologists and historians, have become interested in the treatise and have attempted to estimate and interpret it from different standpoints.

The title of the treatise is not Totius urbis descriptio, as it is often called; the original title is Expositio totius mundi et gentium, which is now ascertained by the Greek parallel ἔκθεσις.[72]

Most scholars who have dealt with the economic situation of the Empire have used the treatise as a genuine and important source. In his classical work on the Roman provinces Th. Mommsen several times refers to the treatise.[73] In 1873 V. Gardthausen wrote that whoever the author may have been, it is a great pity that the original text of his geography has been lost. "Such a work, not only dealing with cities, rivers, etc. but also giving information on the population of separate provinces, their cultural standing, their products, and even on the relationship between export and import, would have filled a most serious gap in our knowledge of ancient peoples."[74] In 1898 L. Hahn pointed out that the treatise is "one of the most interesting and most substantial (inhaltreichsten) writings that have come down to us from the time of the decline of the Roman Empire, and that it gives briefly a clear picture of the geographic and economic relations of the Imperium Romanum under Constantine the Great and his successors."[75] In the same year (1898) G. Lumbroso who, as we know, published the text and furnished it with a rich commentary, estimated the treatise highly.[76] In

---

[72]) See C. Müller, in the *Geographi graeci minores*, vol. II, p. 514. A. Klotz, *Über die Expositio totius mundi et gentium*, in Philologus, vol. 65, Neue Folge, 19 (1906), pp. 104—105. Idem, Ὁδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ Παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων (*Zur Expositio totius mundi et gentium.* Geogr. lat. min. ed. Riese 1878, p. 104 seq.), in Rheinisches Museum für Philologie, N. F. 65 (1910), p. 611 and n. 1.

[73]) Mommsen, *Histoire romaine*, traduite par R. Cagnat et. J. Fontain, vol. X (Paris, 1888), p. 56, n. 1; vol. XI (Paris, 1889), p. 28 (twice), 30, 298, n. 1.

[74]) V. Gardthausen, *Die geographischen Quellen Ammians*. Leipzig, 1873, p. 32.

[75]) L. Hahn, *Die Sprache der sogenannten Expositio totius mundi et gentium*, Inaugural-Dissertation. Bayreuth, 1898, p. 5.

[76]) G. Lumbroso, *Expositio totius mundi et gentium*, in Atti della R. Accademia dei Lincei. Serie quinta. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Vol. VI (Roma, 1898), introduction, pp. 124—125. See his separate edition of this treatise published in 1903, in Rome, with some new comments. G. Lumbroso, Expositio totius mundi et gentium. Roma, 1903, p. 90. On this edition see Wölfflin, in

1916 in his very interesting article on industry and commerce in the Roman Republic and Empire, Gummerus several times refers to the Expositio.[77] More recently, in 1928, Ernst Stein remarked, "We must not underestimate the productive capacity (Leistungsfähigkeit) which the Roman Empire still possessed in the fourth century; this is particularly well shown in a description of the globe which was compiled about 350,"[78] *i. e.* our treatise. In 1932 G. Mickwitz mentions the Expositio as one of our sources on the commerce of the Roman Empire.[79]

A dissenting note is sounded by an Italian scholar, A. Romano, who in his special article on the Expositio comes to the following conclusion: "If one read this little work (quest' operetta) hoping for some geographic information of antiquity, unknown to us otherwise, the task would be almost without reward."[80]

From the point of view of language, can we determine the original anonymous author of the treatise? Most writers are inclined to believe that he was a Greek, and that the Latin text which has come down to us is a translation from the Greek. Hahn states that the study of the language of the text originally written in Greek but reaching us in a Latin version, is particularly important for the knowledge of the development of the vulgar Latin (des Vulgärlateins) into the Romance languages. Our Latin text is based on a Greek original.[81] In 1906 Klotz asserts that "we have before us a translation from the Greek".[82] The authors of general histories of Roman literature, such as Teuffel and Schanz, also hold this point of view.[83] In 1923 Bury stated that the treatise was translated from the Greek.[84]

In 1909 in a manusctipt in the British Museum, Professor von Dobschütz discovered a Greek text, which several years earlier Professor Thrämer had copied from a Dresden manuscript. Both scholars, however, failed to publish their texts. But in 1910 A. Klotz printed it, basing his text on these manuscripts. This Greek text is closely related to the introductory chapters of the Latin Expositio, and we may conclude that we have here at last a very small portion of the original Greek text of our treatise, that part corresponding to the description of the legendary first people on earth who are called in the

---

Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, vol. XIII (1902), pp. 451—452. See also above in our introduction.

77) Gummerus, in his article Industrie und Handel, in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, vol. IX (1916), coll. 1525—1526.

78) Ernst Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, vol. I (Wien, 1928), p. 25.

79) Gunnar Mickwitz, *Geld und Wirtschaft im römischen Reiche des vierten Jahrhunderts n. Chr.* Helsingfors, 1932, p. 163.

80) A. Romano, *Ricerche sulla Anonymi Totius Orbis Desriptio*, in Rivista di storia antica. Nuova serie, vol. VIII (Padova, 1904), p. 12.

81) L. Hahn, *Die Sprache der sogenannten Expositio Totius Mundi et Gentium*. Bayreuth, 1898, p. 5.

82) A. Klotz, *Über die Expositio totius mundi et gentium*, in Philologus, vol. 65, N. F. 19 (1906), p. 114. Idem, Ὁδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ Παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων (*Zur Expositio totius mundi et gentium* Geogr. lat. min. ed. Riese, 1878, p. 104 seq.), in Rheinisches Museum für Philologie, N. F. 65 (1910), p. 606.

83) W. S. Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur*. 6th ed., vol. III (Leipzig-Berlin, 1913), pp. 403—404 (§ 453, 5). M. Schanz, C. Hosius und G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, vol. IV (2), München, 1920, p. 125 (§ 1062).

84) J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, vol. II (London, 1923), p. 316, n. 3.

Greek text of μακαρινοί.[85] I give the title and the beginning of the Greek text as it has been preserved in the manuscript of the British Museum. Title:

Ἐκθέσεως λόγων περὶ μακαρινῶν and ὁδοιπορία τοῦ αἰῶνος ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ παραδείσου ἄχρη τῶν Ῥωμαίων.

Beginning:

Ἐδὲμ καὶ μακαρινοὶ ἐκκλησίαν μίαν ἔχουσιν.[86]

The Greek title of the treatise, Ἔκθεσις, plainly shows that the correct Latin title must be Expositio = ἔκθεσις and not Descriptio, as it has sometimes been given. The translator was apparently a Greek.[87]

We have already pointed out that Brietus in the seventeenth century and Sinko at the outset of the twentieth expressed doubt as to the original Greek text, and came to the conclusion that the text had been compiled in Latin only; according to Sinko, the second Latin version was a mere paraphrase of the first one.[88] But after the publication by Klotz of the Greek text of the introductory chapters of the Expositio, no doubt remains that the original text of the treatise was Greek.

I have noted above the fact that Gothofredus translated the Latin version of the Expositio into Greek. Concerning this translation, Ph. Briet, in the seventeenth century, remarks: Vetus orbis descriptio... nuper prodiit Graece haeretici malam fidem et inscitiam loquitur.[89] In 1872 F. Buecheler intended to make Gothofredus' Greek translation more correct.[90] But fortunately he failed to fulfill his intention and thereby avoided a useless task. It is noteworthy that A. Mai considered Gothofredus' Greek translation the genuine text, and wrote: Opusculum abs J. Gothofredo partim editum graece et latine,[91] and H. Stephanus, as we have noted above, in his famous Thesaurus linguae graecae, for example under the words Λιβανίτης and Μουσεῖον, refers to the Greek text invented by Gothofredus as to a genuine text entitled Anonymus apud Godofredum in Exegesi totius mundi.

In 1873 V. Gardthausen pointed out that in some geographical passages the Expositio and Ammianus Marcellinus are very close to each other; and he tried to explain this similarity by supposing that both authors made use of the same source, a kind of "schematic geography" (eine schematisierte Geographie), which was compiled in 340—350 A. D. Gardthausen writes: "It is interesting to follow farther traces of

---

85) A. Klotz, Ὁδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ Παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων, in Rheinisches Museum N. F. 65 (1910), p. 607; Greek text, pp. 608—610: Ἔκθεσις λόγων περὶ Μακαρινῶν. The Dresden manuscript (Cod. Dresd. 52) is a little later than that of the British Museum; many sheets of the Dresden manuscript come from manuscripts of Moscow (p. 607).

86) Catalogue of additions to the Manuscripts in the British Museum in the years 1900—1905. London, 1907, no. 36753 (pp. 209—210); our fragment on fol. 219—220.

87) K. Sittl, Review of A. Riese's Geographi Latini Minores, Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft (Bursians Jahresberichte), 55 (1888), Berlin (1890), p. 247.

88) Cf. A. Klotz, in Rheinisches Museum, N. F. 65 (1910), p. 606: Daß die zweite in zwei Handschriften auf uns gekommene Fassung aus der ersten hervorgegangen ist, wird nicht bestritten.

89) *Parallela geographiae veteris et novae* auctore Philippo Brietio, I (Parisiis, 1648), p. 10.

90) F. Buecheler, *Conjectanea*, in Rheinisches Museum, XXVII (1872), p. 476.

91) Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus III, curante Angelo Maio (Romae, 1831), p. 386.

this schematisierenden Geography which we discovered in Ammianus. Another absolutely certain indication we discover in the Descriptio orbis junioris philosophi. In the Expositio we find the same scheme — a little abridged — as in Ammianus. This enables us to repeat the statements quoted above concerning a common source, which must be no other than a schematic geography."[92]

Gardthausen's theory has been refuted. L. Hahn stated that the author of the Expositio utilized no schematic geography but wrote partly from personal knowledge, partly from oral report.[93] Mommsen, acknowledging some merit in Gardthausen's paper, also refuted his theory of a schematic geography and flatly stated that no such geography ever existed.[94] But more recently Gardthausen's theory has been drawn from oblivion and supported by an Italian scholar, A. Romano, who observed that Mommsen's criticism of Gardthausen's acute study "seemed too hasty" (molto spiccia); Romano too believes in a schematic geography which was used both by Ammianus and the author of the Expositio.[95]

In my opinion the theory of a schematic geography as a common source for Ammianus Marcellinus and the Expositio ought not to be accepted in the absence of definite proof; but it is probable that the author of our treatise, like the so-called Geographus Ravennas, may have based his description on a map of the world.[96]

There is no doubt that the author of the treatise originated from the Orient; some discrepancy may be observed as to whether his native country was Syria or Egypt. According to Gotofredus, he was from Syria;[97] according to Hahn from Syria or Egypt.[98] Klotz, Wölfflin, and Mommsen are inclined to believe that his native country was Egypt.[99]

It is true that of the sixty-seven paragraphs of one version and the sixty-eight of the other, eleven paragraphs deal with Syria (23—33) and four very detailed paragraphs describe Egypt (34—37). The author is particularly well acquainted with Syria; he notes that this country was divided into three Syrias, Punic Syria, *i. e.* Phoenicia, Palestine, and Coele-Syria (§ 23); he names and describes twenty cities (§ 23—33), Antioch, Tyre, Berytus, Caesarea, Laodiceia, Seleucia, Ascalon, Gaza, Neapolis,

---

[92]) V. Gardthausen. *Die geographischen Quellen Ammians.* Leipzig, 1873 (Habilitationschrift), pp. 28—29; 31; on his theory of schematisierte Geographie, pp. 6—32. This article was also published in the Jahrbücher für classische Philologie. VI. Supplementband. Leipzig, 1872—1873, pp. 507—556.

[93]) L. Hahn, *Die Sprache der sogenannten Expositio Totius Mundi et Gentium.* Bayreuth, 1898, pp. 8—10.

[94]) Th. Mommsen, *Ammians Geographica.* Hermes, XVI (1881), p. 605 and 634; also in his *Gesammelte Schriften,* VII (1909), p. 396 and 423.

[95]) A. Romano, *Richerche sulla Anonymi Totius Orbis Descriptio.* Rivista di Storia Antica. Nuova serie. VIII (Padova, 1904), pp. 8—12; 14. Romano presumes that the author of the Latin version of the Expositio used the schematic geography indirectly (p. 14).

[96]) Hahn, *op. cit.,* p. 95.

[97]) Gotofredus, *Vetus orbis descriptio.* Prolegomena, IV; reprinted in Müller, *Geographi graeci minores,* II, p. XLVIII.

[98]) Hahn, *Die Sprache der sogenannten Expositio Totius Mundi,* pp. 12—13; but cf. p. 95, n. 1: this may be a proof that his fatherland was Syria.

[99]) Klotz, in Philologus, vol. 65, N. F. 19 (1906), p. 112. Wölfflin, *Bemerkungen zu der Descriptio orbis,* in Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, XIII (1904), p. 578. Mommsen, Fr. transl. by Cagnat—Toutain, X, p. 56, n. 1; an Egyptian merchant. See also Teuffel, *op. cit.,* pp. 403—404 (compiled in Egypt).

Tripolis, Scytopolis, Byblus, Heliopolis, Sidon, Sarepta, Ptolemais, Eleutheropolis, Damascus, Lydda, and Jericho. The author does not content himself with describing these cities once, but within the same paragraphs (23—33) he several times repeats their description and communicates new and interesting details, especially economic. Though his list of Syrian cities is long, the author remarks that he mentions only a part (§ 23), so that he must have known more. He repeats again that he gives only a partial description of Syria, and that he has omitted many things in order not to extend his narrative beyond proper measure (§ 33). And he clearly informs us that the emperor Constantius constructed a large and good harbor at Seleucia (§ 28).

All his information concerning Syria is very exact. The division of Syria into three Syrias — Punic (Phoenician) Syria, Palestine, and Coele Syria — is in accordance with the administrative division of this country in the fourth century;[100] it is worth noting that the division given by the author of our treatise is absolutely identical with Polemii Silvii Laterculus, which, published in 449, reflects the situation in 385—386.[101] The description by the author of twenty cities of Syria is also remarkable from the point of view of its exactness. The construction by Constantius of the harbor in Seleucia in 347, a fact to be discussed later in connection with the dating of the treatise, is very well known to the author. Finally, paragraph 34, placing Egypt and Alexandria on the left border of Syria, and paragraph 38, placing Arabia on the right of Syria, obviously indicate that the author visualized Egypt and Arabia from Syria, which seemed to him most natural and most familiar.[102] All these circumstances leave no doubt that the country of the author of the treatise was Syria. Probably belonging to the local Semitic population, he was a Roman citizen who failed to master the Latin and Greek tongues, but on account of his numerous travels became more or less superficially acquainted with them. The latter circumstance explains the inadequacies and blunders of his Latin translation.

The four lengthy paragraphs (34—37) dealing with Egypt are practically confined to a description of only one city, Alexandria, with the bare mention of the Thebais and the remark that "beyond the extreme part of Thebais there is the people of the Indians" (§ 35); these must be the Ethiopians, who were sometimes called Indians. In the imagination of the author, the Nile "by its flow waters the whole surface of the earth" (§ 34). He ends his description of Egypt by saying that "this is only a partial description of the region spoken of above as well as of the city, for it is impossible to describe everything" (§ 37). But here his apology has a different ring from his identical excuse at the end of his account of Syria, where he described twenty cities. In Egypt the author knows only Alexandria, which he assuredly visited. But he has no notion what-

[100]) See the table of the dioceses of the Oriens from the beginning of the fourth to the beginning of the seventh century in E. Gerland. *Corpus notitiarum episcopatuum*. I (Kadiköy-Istanbul, 1931), p. 37.

[101]) Polemii Silvii Laterculus: Provinciae in Oriente. Syria Coele, in qua est Antiochia. Syria Palaestina. Syria Phoenice. Th. Mommsen. *Gesammelte Schriften*, VII (1909), p. 655; *Monumenta Germaniae Historica*. Auctores antiquissimi, IX (1892), p. 541; Notitia dignitatum, ed. Seeck (Berlin, 1876), pp. 258—259. See also E. Gerland, *op. cit.*, p. 33.

[102]) This is the imperial province of Arabia, which was established by Trajan in 106 A. D. after his conquest of the Kingdom of Nabataea. Bostra became the chief city of the new province.

ever of the country as a whole; he omits the interior of Egypt and contents himself with giving us a few hazy, unreliable, and even fabulous records (the Nile watering the whole surface of the earth!). To sum up, the author of the treatise was a Roman citizen of Semitic descent from Syria, who for some reason, most probably in his capacity as a merchant, visited Alexandria several times. It remains an open question from what city of Syria he originated, — perhaps from Tyre which in his presentation was magnificently wealthy and was probably the most populous city in the East (§ 24); this exaggeration may be explained by local patriotism. But sometimes the author shows that he is impressed by the might of the Empire in general, for instance when he writes that the Isaurian pirates were unable to vanquish the invincible Roman power (§ 45).

As to the profession of the author, some scholars are inclined to believe that he was a merchant.[103] His prevailing interest in the trade and commerce of the cities which he described, his vast and reliable information on their economic resources and the objects of import and export, as well as his personal knowledge of the economic conditions of many places with which he deals, leave no doubt that our author was a merchant who carried on his transactions in different places, especially in the Eastern provinces, in his own Syria and Alexandria. The farther west the author proceeds in his treatise, the less detailed and precise becomes his information. Even to Constantinople, the new capital of the Empire, he devotes only a few lines (§ 50) without a word on the economic conditions of the city or its trade. This, however, may be explained by the fact that towards the middle of the fourth century Constantinople had not yet had time enough to develop and to reveal its exceptional economic possibilities.

Owing to our author's special interest in the economic life of the cities and countries he described, some writers call the treatise a commercial geography,[104] and Th. Sinko even entitles his interesting study "Die Descriptio orbis terrae, eine Handelsgeographie aus dem 4. Jahrhundert".[105] But we must not lose sight of the fact that our treatise consists of two parts, unequal in length and very different in character. The first twenty chapters deal mostly with mythical peoples; even when the author speaks of Greater India, Lesser India (§ 16—18), the Persians (§ 19), and the Saracens (§ 20), his narrative is limited to mere general information devoid of any real historical interest; these twenty chapters pay no attention to economic conditions. This material we know is derived from an historian, whose name unfortunately is not given, because the twenty-first chapter begins with the following statement: "And an historian tells this about the peoples mentioned above."[106]

Then our author passes to the description of the Roman Empire; at this point the

---

[103]) See F. Buecheler, *Collectanea*, in Rheinisches Museum, vol. XXVII (1874), p. 476: Syrus panis et circensium studiosus vel mercator de plebe sub annum 347. L. Hahn. *Die Sprache der sogenannten Expositio*. Bayreuth, 1898, p. 12. Mommsen, *Histoire Romaine*, vol. X, p. 56, n. 1: négotiant égyptien du temps de Constance.

[104]) See K. Sittl, in his review of A. Riese's edition "Geographi Latini Minores", in Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft (Bursians Jahresberichte), 55 (1888), p. 247. P. Vinogradoff, in the *Cambridge Medieval History*, I (1911), p. 549.

[105]) Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, XIII (1904), p. 531.

[106]) We know that these introductory chapters are closely related to the Greek text 'Οδοιποϱία, published in 1910 by A. Klotz and quoted above.

character of his work entirely changes, and he gives us a very reliable picture of the economic conditions and commercial possibilities of the provinces of the Roman Empire. The title "Commercial Geography", accordingly, does not correspond to the treatise as a whole; it may be applied to most of the paragraphs from 21 on (§ 21—67 in version A and § 21—68 in version B).[107] We may join L. Hahn in his opinion that the second part of the Expositio is an independent work.[108]

The question where the author wrote his treatise is unimportant. My impression is that after collecting his manifold material gradually in various countries and cities which he visited, the author finally assembled his data, perhaps in his native city, into the shape of the treatise.[109]

On the other hand, the question of the dating of the treatise is very interesting and important. I am personally convinced that the original text, which has not survived, was Greek, and that the Latin versions which have come down to us are copies of the Greek text. Accordingly, it will be in my judgment most convenient to divide this question into two sections: 1. the dating of the lost original Greek text, and 2. the dating of the Latin versions.

On the basis of different indications in the treatise, Gotofredus (1628) believed that the treatise was compiled in 347 or at the outset of 348;[110] in the nineteenth century C. Müller (1861 and 1882) placed the date between 350 and 353,[111] Lumbroso (1898) before 358,[112] and Hahn (1898) between 345 and 348.[113] In the twentieth century, a Russian scholar, Khvostov, attributed the compilation of the treatise to the middle of the fourth century,[114] Schanz to the second half of the fourth century;[115] but the majority of scholars, such as Wölfflin,[116] Berger,[117] Klotz,[118] Teuffel,[119] Collinet,[120] Stein,[121] and Gerland,[122] state that the treatise was written about 350.

---

[107]) See A. Klotz, 'Ὁδοιπορία..., in Rheinisches Museum für Philologie, N. F. 65 (1910), p. 611.

[108]) L. Hahn, *Die Sprache der sogenannten Expositio Totius Mundi et Gentium.* Bayreuth (1898), p. 9.

[109]) Wölfflin remarks that the author could not have compiled the treatise in Rome, "because he calls the city civitas, not urbs", and because by inserting in his description of the cult of Hercules in Rome the Latin verb dicunt, he shows that he had no personal knowledge of this cult. Ed. Wölfflin, *Bemerkungen zu der Descriptio orbis,* in Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, 13 (1904), p. 578. Of course it is quite impossible that the author could have compiled this treatise at Rome.

[110]) Gothofredus, *op. cit.*; reprinted in C. Müller, *op. cit.*, II, p. XLIX.

[111]) C. Müller, *op. cit.*, II, p. L. He is followed by A. Riese, *Geographi Latini Minores* (Heilbronnae, 1873, p. XXX) and most recently by Z. Avalichvili, *Géographie et légende dans un récit apocryphe de Saint Basile,* Revue de l'Orient Chrétien, 3e série, vol. VI (XXVI), 1927—1928, p. 284, n. 2.

[112]) Lumbroso, *op. cit.*, p. 155.

[113]) Hahn, *Die Sprache der sogenannten Expositio*... pp. 13—14.

[114]) M. Khvostov, *History of the eastern trade of Greco-Roman Egypt* (Kazan, 1907), p. 418 (in Russian).

[115]) Schanz, *op. cit.*, vol. IV, part 2 (1920), p. 125.

[116]) Wölfflin, *Bemerkungen*... Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, 13 (1904), p. 573.

[117]) Berger, in Pauly-Wissowa, VI (1909), col. 1693.

[118]) Klotz, in *Rheinisches Museum,* N. F. 65 (1910), p. 606.

[119]) Teuffel, *op. cit.*, III (1913), pp. 403—404.

[120]) P. Collinet, *Histoire de l'école de droit de Beyrouth* (Paris, 1925), p. 36.

[121]) E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches,* I (Wien, 1928), p. 25.

[122]) E. Gerland, *Corpus notitiarum episcopatuum.* Vol. I. Die Genesis der notitia episcopatuum. 1. Heft: Einleitung (Kadiköy-Istanbul, 1931), p. 33.

The first indication of the terminus post quem is to be found in paragraph 53, where the author mentions the destruction of Dyrrachium by an earthquake. According to our evidence the earthquake accurred in 346, so that the treatise must have been compiled after this year.[123] The second terminus post quem is given in paragraph 28, which deals with the construction by Constantius of a harbor at Seleucia in Syria, in 347.[124] Very important evidence is to be found in paragraph 32, from which we learn that the Emperor "has his seat" in Antioch. In the Code of Theodosius we have an imperial decree ad Anatolium praefectum praetorio issued on April 1, 349, at Antioch Limenio et Catullino consulibus.[125] We do not know exactly how long Constantius remained in Antioch, but we are informed that after September 2, 350, the Emperor visited Nisibis, Ancyra, Heraclea, and Sardica, and was at Naïssus (Nish) in the Balkans on December 25.[126] The treatise, then, was compiled in 349 or before September in 350. The first two indications given above concerning the earthquake at Dyrrachium in 346, and the construction of a harbor at Seleucia in 347, are very important as enabling us to be sure that in paragraph 32 we are dealing with Constantius' sojourn in Antioch in 349—350, because the Emperor had visited Antioch many times before these years: October 11 and December 27, 338; from September 9, 340 to February 12, 341; in January, and from March 31 to May 11, 342; February 18, 343; from the end of 343 to April 15, 344; March 21 and in the autumn of 346. He also made later visits to Antioch in 360 and 361.[127] Then follow the two most decisive statements: in paragraph 23 the author describes Antioch and adds ubi et dominus orbis terrarum sedet, and in paragraph 28, version A, he writes that Dominus orbis terrarum imperator Constantius (in version B Constantius imperator maximus) constructed a port at Seleucia. It goes without saying that this was the period when Constantius was sole emperor. We know that on January 18, 350 an officer of pagan faith and barbarian origin, Magnentius, revolted in the west against Constans and was proclaimed emperor; shortly after, Constans was murdered, and Constantius remained sole emperor.[128] Since on the other hand we know that the

---

[123]) See Theophanes, ed. de Boor, p. 37: Τούτῳ τῷ ἔτει (in the ninth year of the reign of Constantius) Δυρράχη τῆς Δαλματίας ὑπὸ σεισμοῦ διεφθάρη. *Anastasii Chronographia Tripertita,* de Boor, II, p. 88. Cedr., I, p. 522. *Hieronymus, Chronicon* (in the ninth year of Constantius): Dyrrachium terrae motu corruit. Eusebii Pamphili Chronici Canones, latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus, ed. J. K. Fotheringham (London, 1923), p. 318, l. 14 (CCLXXXI olymp.). Based on Hieronymus, Lumbroso gives the year 345 (p. 157). In his Fasti Romani (Oxford, 1845), I, p. 408, H. Clinton also gives 345.

[124]) Theophanes, I, p. 38: Τούτῳ τῷ ἔτει (in the tenth year of the reign of Constantius) Κωνστάντιος τὸν ἐν Σελευκίᾳ τῆς Συρίας λιμένα πεποίηκεν ὄρος ἐπὶ πολὺ διατεμών. Cedr., I, p. 523 .See also *Libanii Opera,* ed. Förster, vol. I (1903), Oratio XI, Antiochicus, §§ 264—265, p. 531 (A eulogy of Antioch). Hieronymus, Chronicon (in the ninth year of the regin of Constantius): Magnis reipublicae expensis in Seleucia Syriae portus effectus (ed. J. Fotheringham, p. 318, ll. 17—18).

[125]) *Cod. Theodos.* XII, 1, 39. (ed. Th. Mommsen et P. Meyer, Berolini, 1905, p. 672); dat. Kal. April., *Antiochiae, Limenio et Catullino Conss.*

[126]) See O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 N. Chr.* (Stuttgart, 1919), p. 198.

[127]) See Seeck, *Regesten,* p. 480: places of residence of the emperors (s. n. Antiochia).

[128]) O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt,* vol. IV (Berlin, 1911), pp. 97—104. Idem, *Regesten,* p. 197. E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches,* vol. I (Wien, 1928), p. 215.

treatise must have been compiled before September, 350, the only dating possible is the year 350.

It is true that in paragraph 44, version A, where the author so highly praises the Pontians, Paphlagonians, Cappadocians, and Galatians, he writes: "If you wish to know of the discretion of these men, go to see the two imperial residences, both of the Orient and of the Occident (duo comitata Orientis quoque et Occidentis)." But in this passage the author mentions no emperors, but speaks only of the two residences; even after Constans' murder his residence at Treves (Trier) continued to exist and to function as the administrative center of the Roman government in Western Europe, This passage, then, contradicts in no way the fixing of the year 350 as the date of the treatise.

In paragraph 58 we read the following: Galliarum provincia, quae cum maxima sit et imperatorem semper egeat, hunc ex se habet. I quote this passage in order to reject Müller's opinion concerning the dating of the treatise. As we have noted above he believed that the treatise was compiled between 350 and 353, because he interpreted the words imperatorem semper egeat and especially hunc ex se habet in connection with the revolt and usurpation of Magnentius who ruled in the west from 350 to 353 and at the failure of his undertaking committed suicide in 353.[129] I interpret the words hunc ex se habet not as "Gaul had an emperor from its own (milieu or country)", *i. e.* according to Müller, Magnentius, but as "Gaul always needed a separate emperor, and possessed him, for its own sake", which entirely corresponds to the fact that down to the year 350 Constans ruled there. In addition, the author, an ardent Roman patriot,[130] would not have considered Magnentius a legitimate emperor on the same level as Constantius. To sum up all the data given above, the treatise was compiled in 350.

In 1902 Wölfflin wrote, "Perhaps for the dating of the treatise one may use the author's account of the foundation of Carthage."[131] In paragraph 61 the author writes, "(Carthage) was founded by a Tyrian lady whose name was Dido, who when she had come to Libya purchased a lot which could be covered with an ox hide, as Vergil says, called Byrsa." The important point here is the reference to Vergil. But Vergil's Aeneid (I, vv. 365—368) has no such passage.

365 Devenere locos, ubi nunc ingentia cernis
366 Moenia surgentemque novae Carthaginis arcem,
367 Mercatique solum, facti de nomine Byrsam,
368 Taurino quantum possent circumdare tergo...

The passage analogical to that of the treatise we find in Servius, the well known commentator of Vergil, who lived in the fourth century and was born some time

[129]) Müller, Prolegomena, p. L.

[130]) See § 45 (version A): adversarii Romanorum esse voluerunt, sed non potuerunt invictum nomen vincere.

[131]) Wölfflin, in his review of Lumbroso's edition of the treatise, in Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, vol. XIII (1902), p. 451.

before 359.[132] To line 367 of the Aeneid Servius gives the following comment: adpulsa ad Libyam Dido cum ab Hiarba pelleretur, petit callide, ut emeret tantum terrae, quantum posset corium bovis tenere.[133] Servius' text is, of course, closer to that of the treatise than the original text of Vergil, so that evidently the author of the treatise made use of Servius, that is, a fourth century writer. But the dating of the treatise has been so firmly established by the data quoted above, that there is no need of employing the text of Servius. Perhaps on the basis of the treatise philologists may define more closely and exactly the life of Servius himself, whose chronology is still rather indefinite.

The dating of the Latin versions of the treatise is less obvious and less important for our purpose than the dating of the Greek text. It is generally believed that the Latin versions appeared in much later times, so that Bury's statement that the treatise was translated from the Greek soon after 345 cannot be accepted.[134] Hahn supposed that the translation was made probably in Gaul,[135] and Riese ironically remarked that the distorted Latin language of the treatise, bristling with grammatical errors and misunderstandings, was worthy of the Latin style of the Frankish chronicler of the seventh century, Fredegarius.[136] In 1904 Sinko, after comparing some passages of the treatise with those of the Origines of Isidore of Seville, in the seventh century (died about 640), concluded that our paraphraser had before him the Origines of Isidore, so that the sure terminus post quem is the seventh century.[137] Klotz and Teuffel followed Sinko in general, but were inclined to accept his dating only as possible and probable rather than certain.[138] I myself consider this question not very essential for this paper, and I have not entered into a thorough study of it.

The opinion that one of the Christian Latin paraphrasers eliminated all pagan elements from the original text is now almost abandoned, because many pagan survivals may be discovered in the text as we have it.[139]

I have pointed out above that in 1910 Klotz published a Greek text very close to the introductory chapters of the treatise. A similar text, in Georgian, was published by a Georgian scholar, E. Thakaïshvili, in Tiflis in 1906. The text has remained unknown to European scholars. In 1929 a distinguished Georgian scholar. Z. Avalishvili, published

---

132) M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur,* vol. IV (1), sec. ed. (1914), p. 174; on Servius in general see pp. 172—177.

133) *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii,* recensuerunt G. Thilo et H. Hagen, vol. I, Aeneidos librorum I—V commentarii, rec. G. Thilo (Lipsiae, 1881), p. 124.

134) J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire,* vol. II (London, 1923), p. 316, n. 3.

135) L. Hahn, *Die Sprache der sogenannten Expositio,* p. 82.

136) A. Riese, *Geographi Latini Minores,* p. XXX: quae latini sermonis specimena Fredegarii latinitate digna sunt.

137) T. Sinko, in Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, XIII (1904), pp. 537—538.

138) Klotz, in Philologus, vol. 65, N. F. 19 (1906), pp. 125—126: uncertain; perhaps after Isidore of Seville. Idem, in Rheinisches Museum, N. F. vol. 65 (1910), p. 606: after Isidore of Seville. Teuffel, *op. cit.,* vol. III (1913), pp. 403—404: a later translation (made after Isidore?). Schanz, *op. cit.,* vol. IV (2), 1920, p. 125, writes: The translator lived at least one century later, probably more.

139) See Klotz, in Philologus (1906), p. 100 and 111. Hahn, *op. cit.,* p. 82. Schanz, IV (2), p. 125, says, "The Christian religion has left very few traces in the treatise".

this text in a French translation.[140] The text edited by Thakaïshvili and translated by Avalishvili has been preserved in a late Georgian manuscript of the seventeenth century. But in 1923, in his History of the Literature of Georgia published in Georgian, another Georgian scholar, M. Kekelidze, mentioned that the same text is to be found in a Georgian manuscript, in the famous library of the monastery of St. Catherine on Mount Sinai.[141] The text translated into French by Avalishvili is a brief geographical account falsely attributed to St. Basil the Great; it contains a description of Eden, and itineraries and distances, mentions the Brachmans, the land of Evilat, Iehmer, Davad, Greater India, etc. In this text we have a list of peoples and countries, going in the author's imagination from east to west. If we compare this text with the introductory chapters of the Latin versions of the treatise and with the Greek fragments published by Klotz, which were unknown to Avalishvili, we discover a striking analogy. The plan is identical; there is perfect agreement in the names of peoples and countries, in nine cases out of thirteen. In addition, the descriptions of Eden are similar. Like the Georgian text, the Expositio mentions the celestial food of its inhabitants, wild honey, the drink of the blessed; the river of Eden which is divided into four rivers, etc.[142] To sum up, we may say almost with certainty that in the Georgian version published by Thakaïshvili and translated by Avalishvili, much shorter, however, than the Latin versions, we have a Georgian version of the first part of our treatise,[143] which, as we know, was written by an anonymous historian and forms a compilation practically independent of the subsequent major part of the treatise.

In the Middle Ages there are several brief descriptions of the world; but none of them lays particular stress on the economic conditions of the various countries or cities mentioned.[144]

In my opinion, the Expositio totius mundi is a document of first importance, expecially if we take into consideration how few sources have survived on the economic history of the Roman Empire. The anonymous writer was not interested in compiling an imaginary geographic treatise which had no connection with his own place and time; nor was he merely compiling from various literary sources a result which, according to A. Romano, is devoid of any historical value. On the contrary, the Expositio reflects the economic realities of the Roman Empire in the fourth century A. D. It shows that the economic machinery which had been so well organized and had functioned so efficiently during the first two centuries of the Empire had not been completely destroyed by the anarchy and military tyranny of the third century,

---

140) Z. Avalishvili, *Géographie et légende dans un recit apocryphe de Saint Basile*, in Revue de l'Orient chrétien, 3e série, vol. VI (XXVI), 1927—1928, pp. 279—304; especially pp. 279—287.

141) Ibidem, p. 279 and note 1.

142) Ibidem, p. 285.

143) Ibidem, p. 285 (a comparative list of the peoples and countries given in the Georgian version and the Latin).

144) I wish to indicate here a very brief geographical work of this sort which is very little known: Brevis descriptio orbis, an interesting and rather important mediaeval geographical treatise, probably a compilation by a certain professor. P. G. Golubovich. Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Franciscano, vol. I (Quaracchi presso Firenze, 1906), p. 400; text on pp. 402—404. This first volume comprises the years 1216—1300.

though no doubt during this period it was seriously damaged. But Diocletian and Constantine had attempted a great work of economic recovery and revival. At their time the general situation was much too complicated and difficult to enable them to succeed completely in restoring the economic power of the Empire. But their achievement was considerable in improving economic conditions, and the Expositio reflects the results of their praiseworthy efforts. The Expositio remains for us a rare and precious source on the economic history of the Roman Empire in the fourth century.

A. A. Vasiliev.

May 25, 1935.
Madison, Wisconsin.
U. S. A.

DIE BYZANTINISCHE STAATENHIERARCHIE

I.

Oft ist die Frage gestellt worden, ob das alte Rußland in einem Vasallitätsverhältnis zu dem byzantinischen Kaiserreich gestanden hat oder aber ein souveräner, von Byzanz unabhängiger Staat gewesen ist. Die Forschung ist sich darüber uneinig und die Auffassungen gehen sehr weit auseinander. Wird die altrussische Geschichte von den einen ohne jede engere Beziehung zu Byzanz betrachtet, so ist den anderen das altrussische Reich ein Vasallstaat, ja eine Provinz des byzantinischen Kaiserreiches. Vor wenigen Jahren ist die Frage von A. A. Vasiliev erneut untersucht worden.[1] Aber selbst dieser hervorragende Kenner der byzantinisch-russischen Beziehungen ist, wie er am Schluß der Untersuchung selbst betont, zu keinem klaren und eindeutigen Ergebnis gelangt. Neben Zeugnissen, die Rußland ganz deutlich in einer untergeordneten Stellung zu Byzanz zeigen, stehen Nachrichten, aus denen ebenso deutlich die völlige Unabhängigkeit des russischen Staates hervorgeht.

Wie ist dieses Phänomen zu erklären? Man könnte eine allgemein gültige methodische Regel aufstellen, dahind lautend, daß allemal, wenn eine von uns aufgeworfene Frage in zeitgenössischen Quellennachrichten, denen es weder an Klarheit noch an Zuverlässigkeit fehlt, widersprechende und scheinbar sich gegenseitig aufhebende Antworten findet, der Fehler in der Fragestellung selbst zu suchen ist. In der Tat wird Vasilievs Fragestellung: war Altrußland „ein Vasallstaat des (byzantinischen) Imperiums oder aber ein unabhängiger souveräner Staat von absoluter Autorität" der Mannigfaltigkeit der mittelalterlichen Staatenwelt nicht gerecht. Die mittelalterliche Welt bildet ein kompliziertes hierarchisch aufgebautes Staatensystem, das sich der schematischen Einteilung in souveräne Staaten einerseits und in Vasallstaaten andererseits entzieht. Sie kennt die Möglichkeit einer ideellen Unterordnung bei voller staatlich-politischer Unabhängigkeit. Die ideelle Unterordnung ist nicht gleichbedeutend mit politischer Abhängigkeit und umgekehrt bedeutet die politische Unabhängigkeit noch lange keine ideelle Gleichsetzung. Solange wir uns dies nicht klargemacht haben, werden wir uns nie zum Verständnis der staatlichen Struktur des Mittelalters durchringen. Politisch war Rußland von Byzanz unabhängig, in ideeller Hinsicht stand es aber dem byzantinischen Kaiserreich nicht gleich. Es besaß einen geringeren „Rang" in der Staatenhierarchie, deren Gipfel das byzantinische Kaisertum bildete.[2]

---

[1]) A. A. Vasiliev, *Was Old Russia a Vassal State of Byzantium?* Speculum VII (1932), 35 ff. Hier sind auch die Ansichten der älteren Forschung angeführt.

[2]) Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier gleich betont, daß die Frage, ob und wie weit das alte Rußland der byzantinischen Autorität unterstand, nur in Hinsicht der staatlichen Beziehungen eine

Zur Klärung dieses Grundsatzes sei hier ein Stück aus dem berühmten Brief des Konstantinopler Patriarchen Antonios an den Moskauer Großfürsten Vasilij I. angeführt. Dieser Fürst hat seinem Metropoliten die Erwähnung des byzantinischen Kaisers in den Kirchengebeten untersagt, indem er den Satz prägte: Wir haben eine Kirche, aber keinen Kaiser. Durch diesen Satz brachte der Sohn des Siegers von Kulikovo zum Ausdruck, daß er wohl die Hoheitsrechte der byzantinischen Kirche, nicht aber die des byzantinischen Kaisers anerkenne. Darauf richtete im J. 1393 der Patriarch Antonios an ihn ein langes Schreiben, in dem die byzantinische kirchlich-staatliche Theorie ihren klassischen Ausdruck findet. „Es ist unmöglich, so schrieb der Patriarch, daß Christen eine Kirche haben, aber keinen Kaiser. Denn Kaisertum und Priestertum bilden eine Einheit und Gemeinschaft, und es ist unmöglich, das eine vom anderen zu trennen. Die Christen lehnen nur jene Kaiser ab, die häretisch sind, die sich gegen die Kirche auflehnen und falsche, mit der Lehre der Apostel und der Väter unvereinbare Dogmen einführen. Mein großer und heiliger Autokrator von Gottes Gnaden ist aber ein orthodoxer und sehr gläubiger Herrscher, Vorkämpfer der Kirche, ihr Beschützer und Rächer, und es ist unmöglich, daß ein Erzpriester ihn nicht erwähne. Höre den Apostelfürsten Petrus, der in der ersten Epistel sagt: Fürchtet Gott, ehret den Kaiser. Er sagte nicht, die Kaiser', damit nicht jemand an die sogenannten Kaiser gewisser Völker dächte, sondern er sagte ,den Kaiser', um so zu zeigen, daß es nur einen oikumenischen Kaiser gibt."[3]

Diese Ausführungen des Konstantinopler Patriarchen wurden als Beweis fur „die Idee eines einzigen und gemeinsamen Kaisers für Byzanz und Rußland" angesprochen.[4] Indessen haben nach dem Patriarchen Antonios nicht allein Byzanz und Rußland, sondern es hat nach ihm die ganz Oikumene nur einen einzigen Kaiser, den „großen und heiligen Autokrator von Gottes Gnaden". Was der Patriarch dem russischen Fürsten vorhält, hätte er ebenso gut auch jedem anderen Herrscher vorhalten können. Das Schreiben des Patriarchen Antonios entwickelt das Grunddogma der byzantinischen Staatslehre, dem es eine allgemeine und allumfassende Bedeutung beimißt, das Dogma von der oikumenischen Mission des byzantinischen Herrschers als des einzigen rechtmäßgien Kaisers auf Erden.

Die byzantinischen Hoheitsansprüche erstreckten sich áuf das gesamte Weltall, keineswegs aber nur auf Rußland. Wir sind von der viel erörten Frage nach dem

eigene Betrachtung erfordert. Daß Rußland in kirchlicher Beziehung von Byzanz abhängig war, sofern die russische Kirche dem Patriarchat von Konstantinopel unterstand, ist allbekannt. Gewiß erstreckten sich die Eingriffe der griechischen Geistlichkeit in das russische Leben mitunter auch auf die politische Sphäre; solche Eingriffe dürfen aber nicht — wie das häufig getan wurde — als Belege für die Abhängigkeit des russischen Staates angeführt werden, sofern sie nur ein natürliches Resultat der kirchlichen Abhängigkeit Rußlands von Byzanz darstellen und folglich in einer ganz anderen Ebene liegen. Bei unserer Betrachtung müssen wir also die staatlichen Beziehungen von den kirchlichen sorgfältig unterscheiden. Angesichts der engen Verbindung von Imperium und Sacerdotium in der byzantinischen Welt ist eine solche Unterscheidung nicht immer leicht, umso mehr müssen wir sie aber erstreben, denn ein Problem bietet lediglich die Unterordnung Rußlands unter die Autorität des byzantinischen Staates, bzw. des byzantinischen Kaisers, nicht aber die völlig evidente und von niemandem bestrittene Unterordnung der russischen Kirche unter die Autorität des Konstantinopler Patriarchats.

[3]) Miklosich et Müller, *Acta et diplomata graeca* II, 191.

[4]) Vasiliev a. a. O. 359.

Verhältnis Rußlands zu Byzanz ausgegangen, um zum Verständnis der von Byzanz geformten Staatenwelt einige Grundfragen allgemeiner Art zu klären. Nur in diesem allgemeinen Rahmen wird sich auch das Problem der Stellung Rußlands zu Byzanz lösen lassen. Denn Rußland bildet keinen Sonderfall, sondern nur einen Fall unter anderen ähnlichen Fällen. So geht auch das Schreiben des Patriarchen Antonios von dem russischem Problem aus, führt aber in seinen Erörterungen über dieses Problem weit hinaus. Es sagt der Patriarch nicht etwa, daß jeder russische, sondern daß schlechthin jeder — rechtgläubige — Erzpriester den byzantinischen Kaiser zu erwähnen hat. Dieselbe allgemeine Bedeutung hat auch die Berufung auf die Worte des Apostels Petrus, aus denen er einen Hinweis auf den einen oikumenischen Kaiser herausliest. Um dies noch deutlicher zu machen, sei eine weitere Stelle aus demselben Schreiben zitiert, die sich ganz offensichtlich nicht mehr auf Rußland, sondern auf die abendländischen Kaiser oder die südslavischen Zaren bezieht. „Wenn, so heißt es an dieser Stelle, einige andere Christenvölker sich den Kaisernamen angeeignet haben, so geschah das wider die Natur und wider das Gesetz, nach Tyrannenart und durch Gewalt. Welche Väter, welche Konzilien und welche Kanones sprechen denn von ihnen? Immer und überall sprechen sie aber mit lauter Stimme von dem einen natürlichen Kaiser, dessen Gesetze, Erlasse und Urkunden in der ganzen Welt Kraft haben und den allein die Christen allenthalben erwähnen, ohne jemand anderen zu erwähnen."

Als Nachfolger des ersten christlichen Herrschers Konstantins des Großen ist der byzantinische Bazileus der einzige rechtmäßige Kaiser. Ebenso wie es nur eine einzige rechtgläubige Kirche, so kann es in der gesamten christlichen Welt auch nur ein einziges rechtmäßiges Kaiserreich geben. Es ist selbstredend, daß die übrigen christlichen Staaten nicht samt und sonder als Lehnstaaten des byzantinischen Kaiserreiches betrachtet werden konnten. Offensichtlich war die Oberhoheit, auf die Byzanz Anspruch erhob, ideeller Natur. Es bestand eine große Anzahl von Staaten, deren volle politische Souvärenität nicht im mindesten zweifelhaft erscheinen konnte. Viele von ihnen waren zu verschiedenen Zeiten dem byzantinischen Reich an Macht weit überlegen. Aber rechtlich waren sie nach der byzantinischen Staatstheorie dem byzantinischen Kaiser nicht ebenbürtig. Byzanz behauptete den höchsten Rang in der hierarchisch aufgebauten Staatenwelt, während die übrigen Staaten auf niedereren Stufen der hierarchischen Leiter standen.

Der Rang, den dieser oder jener Herrscher und somit auch das von ihm beherrschte Land in der Staatenhierarchie einnahm, drückte sich in der Herrschertitulatur aus. Daher einerseits die ungeheure Bedeutung der Titelfrage und andererseits die außerordentliche Empfindlichkeit für jede Änderung der Herrschertitulatur, die eine allgemein spürbare Verschiebung des Rangverhältnisses innerhalb der Staatenhierarchie und somit eine Änderung der bisherigen Rechtslage bedeutete. Der byzantinische Anspruch auf Überordnung fand seinen sichtbaren Ausdruck darin, daß der Herrscher von Byzanz sich als den einzigen rechtmäßigen Träger der Kaiserwürde betrachtete, und damit auch als den obersten Beschützer der christlichen Kirche. Deshalb beanspruchte er für sich das Recht auf Erwähnung seines Namens in allen christlichen Kirchen und auf Anerkennung seiner Gesetze in der ganzen christlichen Welt, dies umsomehr, als seine legislatorischen Funktionen sich auch auf das kirchliche Gebiet

erstreckten und seine kirchliche und weltliche Gesetzgebung miteinander eng verbunden waren. Es ist von rechtshistorischer Seite sehr fein gezeigt worden, daß die Promulgierung von Gesetzen (leges, νόμοι) als ein Privileg des Kaisers galt, während den übrigen Fürsten, denen die Kaiserwürde nicht zukam, auch das Recht der Erlassung allgemeingültiger Gesetze nicht zustand und sie lediglich Verfügungen von lokaler Bedeutung ausgeben durften.[5]

Die Sonderrechte des byzantinischen Kaisers standen und fielen aber mit der Aufrechterhaltung der Universalität des byzantinischen Kaisertums, welche den Ausgangspunkt des ganzen Systems bildete. Indessen wich auch hier die Wirklichkeit von der Theorie sehr erheblich ab und die Entwicklung schlug eine von der Theorie nicht vorausgesehene Richtung ein. Das universale römisch-byzantinische Kaiserreich war auseinandergefallen, seine ehemaligen Bestandteile erwachten zu eigenem Leben und entzogen sich immer stärker dem Einflusse des römischen Erbwalters am Bosporus. Es war das Papsttum, das als erstes die Konsequenzen aus dieser Entwicklung zog, indem es eine Absage an den byzantinischen Staatsuniversalismus erteilte und den großen Frankenkönig zum Kaiser erhob.

So gewiß es ist, daß Karl d. Gr. auch vor seiner Kaiserkrönung von Byzanz nicht im mindesten abhängig war, so gewiß ist es auch, daß sein Königreich in rechtlicher und ideeller Hinsicht nicht auf der gleichen Stufe mit dem byzantinischen Kaisertum stand. Insofern bedeutete seine Erhebung zum Kaiser einen revolutionären Akt: sie brachte die Staatenhierarchie und die sich in ihr verkörpernde Rechtsordnung aus dem Gleichgewicht. Daher der erbitterte Widerstand gegen die Titelusurpation von 800 auf byzantinischer Seite, auf abendländischer Seite aber die Versuche diese Usurpation durch allerhand Rechtskonstruktionen — wie etwa die These von der Vakanz des durch eine Frau besetzten Kaiserthrones — zu legitimieren. Das Bewußtsein, daß es nur ein Kaiserreich geben könne, war im Abendlande ebenso lebendig wie in Byzanz. Zur Abschwächung des Konflikts mit Byzanz, in den ihn Rom hineingetrieben hatte, legte sich Karl d. Gr. den eigentümlichen Titel „imperium romanum gubernans" bei. Daß ihm die Rechtslage des Aktes von 800 unsicher erschien, zeigt auch sein nachdrücklicher Wunsch, die Anerkennung seiner Kaiserwürde von Byzanz zu erlangen. Das schwache Byzanz hat sich im J. 812 dem Wunsche des mächtigen Rivalen gebeugt und ihm gegen gewisse territoriale Vorteile den Basileustitel zugestanden. Seine Niederlage suchte aber Byzanz durch eine charakteristische Umdeutung des gemachten Zugeständnisses zu verwischen: seit dieser Zeit führte der byzantinische Kaiser in der Regel nicht mehr den einfachen Basileustitel, sondern den Titel des Basileus der Römer. Das wollte besagen, daß er trotz allem der einzige wahre Kaiser sei, sofern die Idee des Kaisertums in ihrem Wesen verbunden ist mit der Idee des römischen Kaiserreiches als des einzigen universalen Reiches. Wenn es Karls Absicht gewesen zu sein scheint, eine Überbetonung des römischen Charakters seiner Kaiserwürde zu vermeiden, so ist es dem Papsttum doch bald gelungen, das abendländische Kaisertum vorbehaltlos an Rom und damit an die Romidee zu fesseln.[6] Die subtilen Unter-

[5]) T. Taranovski, *Pravo države na zakonodavstvo*, Šišićev Sbornik (1929) 371 ff.

[6]) Näheres bei P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, 1929. Über die Bedeutung des Titels βασιλεὺς Ῥωμαίων seit 812 vgl. E. Stein, *Forschungen und Fortschritte*, 1930, S. 182 f.

scheidungen in der Titulatur, zu denen Byzanz seine Zuflucht genommen hatte, reichten nicht aus. Die doppelte Frage: wem der Kaisertitel zukomme und wer der wahre Erbe Roms sei hat die byzantinischen und die abendländischen Herrscher durch Jahrhunderte entzweit, mit besonderer Stärke in der Zeit des Hochfluges der beiden Mächte unter den Ottonen und den glorreichen Kaisern der Makedonischen Dynastie. Byzanz war auf seine ehemalige Position zurückgekehrt: indem es sich über das einst in schwerster Notlage gemachte Zugeständnis hinwegsetzte, nahm es den Kaisertitel wieder für sich allein in Anspruch und billigte den abendländischen Herrschern lediglich den Rextitel zu. Das Bestehen eines zweiten Kaiserreiches, das die Weltordnung untergrub, wurde einfach in Abrede gestellt.

Indessen hatte das stolze System schon zu Beginn des 10. Jahrhunderts eine neue Bresche erfahren. Der Schlag war von Seiten des großen Bulgarenherrschers Symeon erfolgt. Wiederum ist zu betonen, daß weder Symeon noch seine Vorgänger von Byzanz politisch abhängig waren. Aber in dem hierarchischen Staatensystem stand der byzantinische Basileus himmelhoch über dem bulgarischen Archon. Daraus erklärt sich Symeons gewaltiges Ringen um den Kaisertitel. Denn Symeon, der in Byzanz aufgewachsen und von byzantinischen Ideen durchdrungen war, besaß für die Bedeutung der ideellen Rangordnung der christlichen Staaten ein ebenso feines Empfinden wie die Byzantiner selbst. Ebenso sehr wie den Byzantinern war es auch ihm ein Axiom, daß es nur ein einziges universales römisches Kaiserreich geben könne. Nicht die Gründung eines national-bulgarischen Kaisertums neben dem byzantinischen, sondern die Ersetzung des alten Byzanz durch ein neues Kaiserreich universalen Charakters war sein Ziel. Nicht der bloße Basileustitel, bzw. der Titel eines Basileus der Bulgaren, sondern die Würde des Basileus der Romäer (mit oder auch ohne Zusatz: und Bulgaren) war der Ausdruck seiner hohen Ansprüche, deren Anerkennung er von Byzanz durch blutige Kriege zu erzwingen suchte. Dazu hat sich Byzanz trotz aller Gefahren, die ihm von Seiten des überlegenen Gegners drohten, nicht verstanden und auch nicht verstehen können, wenn es nicht Selbstmord begehen wollte. Es hat aber, zu Zugeständnissen gezwungen, im J. 927 dem genügsameren Sohne Symeons, Peter, mit der Hand einer byzantinischen Prinzessin den Titel eines Basileus von Bulgarien eingeräumt, den es Symeon schon 913 durch eine an ihm in aller Form vollzogene, später aber wieder in Abrede gestellte Krönung zugestanden hatte.[7] Byzanz ließ sich also, wenn auch ungern, zur Anerkennung eines bulgarischen Kaisertums herab. Eine Gleichstellung mit dem byzantinischen Kaiserreich war aber damit nicht gegeben, denn es fehlte dem national und regional begrenzten bulgarischen Kaisertum Peters das Hauptzeichen des wahren Kaiserreiches: die von Symeon vergebens erstrebte Universalität. Der alleinige Anspruch des byzantinischen Reiches auf Universalität und

[7]) S. meine Abhandlung *Avtokrator i Samodržac*, Glas Srpske Kralj. Akad. 164 (1935) 121ff. und *Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos*, Bulletin de l'Inst. archéol. bulgare IX (1935) 275ff. Zum Streben Symeons auch F. Dölger, *Bulgarisches Cartum und byzantinisches Kaisertum*, ebenda 57ff. Nach dem bekannten Brief des Romanos Lakapenos (ed. Sakkelion, Δελτίον I [1884] 659) nannte sich Symeon βασιλεὺς Βουλγάρων καὶ Ῥωμαίων. T. Gerasimov, *Bull. de l'Inst. archéol. bulgare* VIII (1934) 350 ff. veröffentlicht ein Molebdobull Symeons mit der vielsagenden Inschrift Συμεὼν ἐν Χριστ[ῷ] βασιλε[ὺς] Ῥομέων.

somit auch auf den höchsten Rang in der Staatenhierarchie blieb nach hartem Kampf aufrechterhalten. Wiederum waren es die Titelformen, die den Unterschied zwischen den beiden Kaiserreichen aufzeigen sollten. Solange der Bulgarenherrscher den Archon-Titel trug, nannten sich die byzantinischen Kaiser in den Adressformularen der an den Bulgarenfürsten gerichteten Briefe βασιλεῖς Ῥωμαίων. Seit dem Bulgarenherrscher der Titel eines βασιλεὺς Βουλγαρίας beigelegt wird, heißen die byzantinischen Kaiser in denselben Adressformularen αὐτοκράτορες βασιλεῖς Ῥωμαίων.[8] Mit der Erhöhung des Titels der Bulgarenherrscher verwenden auch die byzantinischen Kaiser im Verkehr mit Bulgarien einen komplizierteren Titel und nennen sich bezeichnenderweise nicht einfach Kaiser, sondern Kaiser und Selbstherrscher. Ist der byzantinische Herrscher nicht mehr der einzige Träger der Kaiserwürde, so ist er dennoch der einzige Selbstherrscher, d. i. Herrscher aus eigener Machtvollkommenheit, bzw. von Gottes Gnaden, nicht aber dank der Einwilligung einer irdischen Macht, wie der Bulgarenfürst, der seine Kaiserwürde von dem byzantinischen Kaiser empfangen hat.

Indessen hatten diese Finessen des byzantinischen Titelwesens nicht die notwendige Wirkungskraft. Allerdings verlor das bulgarische Problem mit dem Fall des ersten Bulgarenreiches für längere Zeit seine Aktualität. Aber gegen Ende des 12. Jahrhunderts erwachte Bulgarien zu neuem Leben, und die Herrscher des zweiten Bulgarenreiches nannten sich, indem sie die byzantinischen Titelformeln genau kopierten, gleich den byzantinischen Kaiseren „Zaren und Selbstherrscher aller Bulgaren“, mitunter auch „aller Bulgaren und Griechen“. Wieder zeigte sich, daß die Konzession des Kaisertitels trotz der an sie geknüpften Einschränkungen die Klarheit der Staatenhierarchie und die byzantinische Sonderstellung schwer gefährdete.

Eine ganz ähnliche Krise machen auch die Beziehungen des byzantinischen Reiches zu Serbien durch, als im 14. Jahrhundert die Vorherrschaft auf dem Balkan dem serbischen Reiche zufällt. Um ihre Unabhängigkeit Byzanz gegenüber zu betonen, bezeichneten sich die serbischen Könige schon seit Stephan dem Erstgekrönten als Selbstherrscher (samodržac = αὐτοκράτωρ). Derselbe erstgekrönte König trug aber als Schwiegersohn des byzantinischen Kaisers den byzantinischen Sebastokratortitel und war sehr stolz auf diese Würde, die ihm in der byzantinischen Staatenhierarchie einen hohen, aber dem Kaiser gegenüber offensichtlich untergeordneten Rang einräumte. Erst Stephan Dušan erhob sich gegen den Vorrang des byzantinischen Reiches, indem er den Kaisertitel nahm und den ersten Rang in der Staatenhierarchie für sich beanspruchte. Ebenso wie Symeon von Bulgarien lebte auch der große Serbenherrscher ganz in der byzantinischen Ideenwelt und ging von der Vorstellung des einen Kaiserreiches aus. Daher erstrebte auch er nicht etwa die Gründung eines serbischen Kaisertums neben dem byzantinischen (bzw. neben dem byzantinischen und dem bulgarischen), sondern die Verdrängung von Byzanz durch das von ihm geschaffene neue Kaiserreich. Auch er begnügte sich nicht mit dem Titel eines serbischen Zaren, sondern nahm den stolzen und vielsagenden Titel βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας.

Es haben sich weder die römischen Kaiser deutscher Nation noch die bulgarischen und serbischen Zaren je gegen das Prinzip der traditionellen Weltordnung aufge-

---

[8]) *De Cerimoniis* 690, 9—16.

lehnt. Ebenso wie die Byzantiner selbst gingen sie alle aus von der Idee der Einheit des Weltalls und der Universalität des einen Kaiserreiches, das die Weltordnung zusammenhält. Es war ideell gesehen keine Schmälerung der Universalitätsidee, wenn für die bulgarischen und serbischen Herrscher des hohen Mittelalters (später auch für Rußland) das Weltall praktisch mit dem griechisch-orthodoxen Kulturkreis zusammenfiel, wie es sich für Byzanz und auch für das abendländische Kaisertum von jeher mit der christlichen Oikumene deckte.[9] Das Prinzip der Staatenhierarchie blieb unangetastet und der Kampf ging lediglich um den Rang innerhalb dieser Hierarchie, insbesondere um ihren höchsten Rang: das Kaisertum. Faktisch hat aber der Kampf um den Vorrang in der christlichen Welt zum Zerfall der Oikumene und zur Bildung mehrerer Kaiserreiche geführt, sofern das alte byzantinische Kaiserreich sich einerseits nicht aus der Welt schaffen ließ, andererseits aber nicht die Macht besaß, das Aufkommen neuer selbstherrlicher Kaiserreiche hintanzuhalten.

Das Verhalten des byzantinischen Reiches war in allen behandelten Fällen das gleiche: Es widersetzte sich der Bildung von Kaiserreichen und versagte ihnen zunächst die Anerkennung. Sprach dann, vor eine vollendete Tatsache gestellt und durch die Not gezwungen, die Anerkennung aus, suchte jedoch die Bedeutung des Zugeständnisses einzuschränken und seinen Vorrang in neuer Form zum Ausdruck zu bringen. Half auch das nicht, so verlegte es sich aufs Leugnen und kehrte so zum Ausgangspunkt zurück. In der Tat hat sich Byzanz mit dem Bestehen anderer Kaiserreiche nie abfinden können. Trotz der in schweren Augenblicken ausgesprochenen Anerkennungen blieb es in seinem Bewußtsein bis ans Lebensende das einzige Kaiserreich. So beharrt auch der Patriarch Antonios auf dem Standpunkt, daß der byzantinische Basileus der einzige rechtmäßige Kaiser sei, während all die anderen „sogenannten Kaiser“ den Kaisernamen wider Natur und Recht, durch Gewalt und Tyrannei führen. Antonios schreibt in der Zeit einer tragischen Ohnmacht des byzantinischen Reiches, das unentrinnbar dem Untergang entgegengeht, aber — wie er selber ausdrücklich hervorhebt — ändern die tatsächlichen Machtverhältnisse nichts an der Wahrheit der Idee und der Gültigkeit des Rechtes.

Was die Kirchentrennung im religiösen, das bedeutete im politischen Bereich die Schaffung des abendländischen Kaiserreiches, die die kirchliche Spaltung auch weitgehend vorbereitet hat. Dem Aufkommen der slavischen Zarenreiche entspricht aber im kirchlichen Bereich als Parallelerscheinung die Gründnung autokephaler Patriarchate, der sich Byzanz gleichfalls stets widersetzte und höchst ungern seine Anerkennung gab. Es ist gewiß kein Zufall, sondern ein Niederschlag der für den byzantinischen Kulturkreis charakteristischen engen Verknüpfung des Staatlichen mit dem Kirchlichen, daß in der byzantinisch-slavischen Welt auf die Entstehung des Zarenreiches stets in nahem Zeitabstand die Gründung des entsprechenden Patriarchats

---

[9]) Daß Stephan Dušan wie auch sein Nachfolger Stephan Uroš einerseits und die Herrscher des zweiten Bulgarenreiches andererseits sich in ihrer Sprache Zaren der Serben und Griechen, bzw. der Bulgaren und Griechen nannten, bedeutet zwar keine Schwächung der Kaiseridee, wohl aber eine Verwässerung der Romidee, die hier in ethnischer Umdeutung erscheint. Zur Titulatur Stephan des Erstgekrönten und Stephan Dušans meine Abhandlung *Avtokrator i Samodržac* 141 ff. und 151 ff. Zur Titulatur der bulgarischen Zaren des zweiten Bulgarenreiches ibid. 138 ff.

folgte. So war es in Bulgarien, so in Serbien, so später auch in Rußland. Die Entwicklung ist in den drei slavischen Ländern byzantinischer Kultur in dieser Hinsicht eine sehr ähnliche. Nur hat sie in Rußland später begonnen und ist erst nach dem Untergang des byzantinischen Reiches zum Abschluß gekommen. Die gelehrigsten Schüler Konstantinopels, zeigten die Russen dem byzantinischen Reiche gegenüber eine weit größere Loyalität als die Südslaven. Erst nach dem Fall von Konstantinopel nahmen die Moskauer Herrscher den Zarentitel; in einem viel größeren Zeitabstand als in Bulgarien und Serbien ist in Rußland nach der Entstehung des Zarenreiches die Gründung des Patriarchats erfolgt. Die grundsätzliche Ähnlichkeit der Entwicklung wird aber nicht aufgehoben durch die größere Loyalität Rußlands und durch die Langsamkeit des Werdeganges, die nicht zuletzt durch die Last des tatarischen Joches zu erklären ist: solange Rußland unter diesem Joch schmachtete, konnte es sich gegen die geistige Autorität des christlichen Byzanz nicht auflehnen und den Anspruch auf die Kaiserwürde und die daran geknüpfte hohe Mission in der christlichen Welt nicht erheben. Die byzantinische Lehre von dem einen christlichen Kaiser hat sich aber Rußland wie kein anderes Volk zueigen gemacht. Nach dem Untergang des byzantinischen Reiches, dem der Fall der südslavischen Reiche vorangegangen war und auf den bald die endgültige Befreiung Rußlands von dem Tatarenjoch folgte, gingen die Vorrechte der Kaiserstadt Konstantinopel auf Moskau über, das nunmehr als das einzige orthodoxe Reich auf Erden mit der Zustimmung des gesamten rechtgläubigen Ostens seine Weltmission als das Dritte Rom antrat. Die Moskauer Idee des Dritten Rom und die Herleitung des russischen Herrscherhauses von Augustus zeigt auch ein bewußtes Anknüpfen an die Romidee, für deren Bedeutung in den südslavischen Ländern das Gefühl bereits weitgehend verloren war.

Es hat also Rußland die Autorität des byzantinischen Kaiserreiches bis zum Falle Konstantinopels geachtet, während die Bulgaren und Serben, die den historischen Schauplatz früher betraten, der Fremdherrschaft aber später verfielen und die infolge ihrer geographischen Lage frühzeitig in politische Konkurrenz mit Byzanz hineingeraten waren, die einen im 10., die anderen im 14. Jahrhundert sich gegen die byzantinische Vorrangstellung erhoben. Fragen wir nun: welcher Art war denn die Stellung Altrußlands zu Byzanz, so ergibt sich von selbst die Antwort: sie war ähnlich der Stellung Bulgariens vor Symeon und der Serbiens vor Dušan. Niemand wird behaupten wollen, daß Bulgarien unter Boris-Michael oder daß Serbien im 13. Jahrhundert ein Lehnstaat des byzantinischen Kaiserreiches gewesen ist. Ebenso wenig darf man das von Rußland behaupten. Alle drei slavischen Reiche waren in den erwähnten Zeitabschnitten von Byzanz politisch unabhängig, sie standen aber rechtlich dem byzantinischen Kaiserreich nicht gleich, besaßen vielmehr einen geringeren Rang in dem von Byzanz geformten hierarchischen Staatensystem, in das sich sowohl die sogenannten Vasallstaaten als auch die sogenannten souveränen Staaten eingliederten.

II.

Eine Vorstellung von der Kompliziertheit der byzantinischen Staatenhierarchie geben die im Zeremonienbuch angeführten Adressformulare für den Briefwechsel des Kaiserreiches mit den auswärtigen Mächten.[10] Es ist nicht genügend beachtet worden, daß diese Adressformulare nach einem ganz bestimmten System ausgearbeitet sind, daß so gut wie jedes Detail hier einen bestimmten Sinn hat und daß sich zwischen den einzelnen Adressaten je nach ihrem Rang in der Staatenhierarchie eine strenge Differenzierung beobachten läßt. Für den hierarchischen Rang und die ihn ausdrükkende Titulatur ist die größere oder geringere Machtfülle des Herrschers zwar von erheblicher, aber nicht von ausschlaggebender Bedeutung; maßgebend ist vielmehr die ideelle Rechtsstellung des betreffenden Herrschers, die sich mit seiner Machtstellung nicht immer deckt.

Auf der untersten Stufe der Hierarchie stehen die Fürsten der zahlreichen asiatischen und europäischen Klientelstaaten von Byzanz. An diese richtet der Kaiser keine Briefe, sondern Anordnungen und die Anschrift lautet in der Regel: Κέλευσις ἐκ τῶν φιλοχρίστων δεσποτῶν πρὸς τὸν ὁ δεῖνα τὸν ἄρχοντα τῆσδε. Doch sind nicht alle Klientelfürsten dem Range nach untereinander gleich. Aus der großen Menge solcher Fürsten heben sich heraus der ἐνδοξότατος κουροπαλάτης von Iberien und der περιφανὴς ἐξουσιαστής von Abasgien. Im übrigen gilt auch für diese die gleiche κέλευσις-Formel.[11]

Die nächste Stufe bilden drei notorisch unabhängige Völker: die Russen, die Ungarn und die Petschenegen. Für sie gilt um die Mitte des 10. Jahrhunderts die Formel: Γράμματα Κωνσταντίνου καὶ Ῥωμανοῦ τῶν φιλοχρίστων βασιλέων Ῥωμαίων πρὸς τὸν ἄρχοντα Ῥωσίας, bzw. πρὸς τοὺς ἄρχοντας τῶν Τούρκων, bzw. πρὸς τοὺς ἄρχοντας τῶν Πατζινακιτῶν. Der Unterschied zwischen dieser und der für die abhängigen Fürsten verwendeten Formel ist augenfällig: 1. das Schriftstück heißt nicht κέλευσις, sondern γράμματα; 2. die Kaiser bezeichnen sich nicht als δεσπόται dieser Länder, sondern verwenden den Titel βασιλεῖς Ῥωμαίων; 3. angeführt sind die Namen der Kaiser, die man den Klientelfürsten gegenüber wegließ. Unter jenen unabhängigen Fürsten, für die das Zeremonienbuch Adressformulare bietet, kommt aber den Fürsten der Russen, Ungarn und Petschenegen in dieser Zeit der geringste Rechtsrang zu. Dies ungeachtet der Tatsache, daß alle drei Völker damals bereits eine erhebliche Macht besaßen: auf die große Rolle, die in der byzantinischen Politik die Petschenegen spielten, verweist Konstantinos Porphyrogennetos selbst in seinem außenpolitischen Traktat mit besonderem Nachdruck.[12] Es waren aber junge und heidnische, also κατ' ἐξοχὴν barbarische Völker, es fehlte ihnen jede Tradition, die eine höhere Rechtsstellung hätte begründen können.

Trug das kaiserliche Schreiben für die Klientelfürsten die Bezeichnung κέλευσις, trägt es für die Fürsten der Russen, Ungarn und Petschenegen die Benennung γράμματα

---

[10]) *De Cerimoniis* p. 686 ff.

[11]) Bezeichnenderweise lautet auch die Anschrift an die Katholikoi von Armenien, Iberien und Albanien: κέλευσις ἐκ τῶν φιλοχρίστων δεσποτῶν πρὸς ὁ δεῖνα εὐλαβέστατον καθηγητὴν τῆσδε.

[12]) *De administrando Imperio*, p. 67 ff.

unter Anführung der Kaisernamen in genetiver Form, so beginnen die Schreiben an die übrigen unabhängigen Herrscher entweder mit der feierlichen kaiserlichen Intitulatio oder sogar mit einer Invocatio, auf die dann die Intitulatio folgt. Da die Invocatio (ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν) einen betont christlichen Charakter trägt, so wird sie vor allem in den Schreiben an christliche Herrscher wie auch an christliche Kirchenfürsten verwendet: an den Papst, die orientalischen Patriarchen, die deutschen, bulgarischen und alanischen Herrscher. Von den nichtchristlichen Herrschern erfreut sich aber der Ehre einer Invocatio der Chagan des Chazarenreiches, der alte Freund der Byzantiner, der εὐγενέστατος, περιφανέστατος χαγάνος Χαζαρίας. Dem Kalifen von Bagdad, der hierdurch wie auch durch die besonders ehrenvolle Titelprädikate aus den Reihen der übrigen nichtchristlichen Herrscher herausgehoben wird, kommt eine besondere Inscriptio zu: Τῷ μεγαλοπρεπεστάτῳ εὐγενεστάτῳ καὶ περιβλέπτῳ ὁ δεῖνα πρωτοσυμβούλῳ καὶ διατάκτορι τῶν Ἀγαρηνῶν ἀπὸ ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα τῶν πιστῶν αὐτοκρατόρων αὐγούστων μεγάλων βασιλέων Ῥωμαίων. Darauf folgt die Adressformel der üblichen Art, die mit der Intitulatio der Kaiser anhebt und für beide Teile die gleichen hohen Ehrenprädikate bringt. Der Kalif ist der einzige Herrscher, dem drei Ehrenprädikate beigelegt werden und der als μεγαλοπρεπέστατος bezeichnet wird. Unter den christlichen Herrschern werden die ehrenvollsten Prädikate dem Frankenherrscher zuteil. Für ihn lautet das Adressformular nach vorangehender Invocatio: Κωνσταντῖνος καὶ Ῥωμανός, πιστοὶ ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ ὑψηλοὶ αὔγουστοι αὐτοκράτορες μεγάλοι βασιλεῖς Ῥωμαίων, τῷ ἠγαπημένῳ πεποθημένῳ καὶ πνευματικῷ ἡμῶν ἀδελφῷ ὁ δεῖνα τῷ εὐγενεστάτῳ περιβλέπτῳ ῥηγὶ Φραγγίας. Es ist richtig gesehen worden, daß es sich hier wohl um ein aus der Karolingerzeit übernommenes Formular handelt.[13] In späterer Zeit schrieb man an die deutschen Herrscher[14] ebenfalls nach vorangehender Invocatio: Κωνσταντῖνος καὶ Ῥωμανός, πιστοὶ ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ βασιλεῖς Ῥωμαίων, πρὸς ὁ δεῖνα πεποθημένον πνευματικὸν ἀδελφὸν τὸν περίβλεπτον ῥῆγα. Wie wir sehen, wurden die ostfränkischen Herrscher des 10. Jahrhunderts mit geringeren Ehren bedacht als ihrerzeit die gesamtkarolingischen Herrscher: dem εὐγενέστατος περίβλεπτος steht einfach περίβλεπτος und dem ἠγαπημένος πεποθημένος einfach πεποθημένος gegenüber. Wie wir es oben hinsichtlich Bulgariens schon beobachtet haben, kann sich der Rang eines Landes im Laufe der Zeit verändern, eine Steigerung oder auch eine Herabsetzung erfahren. Die Änderung be-

---

[13]) O. Meyer, *Brackmann-Festschrift* S. 130. Daß diese Formel dann im 10. Jahrhundert für die westfränkischen Könige verwendet wurde, wie Meyer im weiteren vermutet und Dölger, *Byz. Zeitschr.* 31 (1931) 442 mit größerer Bestimmtheit annimmt, ist mit Rücksicht auf den Rangunterschied zwischen dem ῥὴξ Φραγγίας und den ostfränkischen Herrschern des 10. Jahrhunderts nicht wahrscheinlich (s. nachstehend).

[14]) Εἰς τὸν ῥῆγα Σαξωνίας· εἰς τὸν ῥῆγα Βαϊούρη· εἰς τὸν ῥῆγα Γαλλίας· εἰς τὸν ῥῆγα Γερμανίας. O. Meyer a. a. O. 127 ff. glaubt, daß alle diese vier Bezeichnungen einem einzigen Adressaten galten: dem ostfränkischen König. Um diese These aufrechtzuerhalten, muß er jedoch die Angabe des Zeremonienbuches ἐπιγραφὴ εἰς πάντας τοὺς προειρημένους für „sinnlos" erklären, was, wie schon Dölger a. a. O. 439 betont, methodisch bedenklich ist. Die genauere Identifizierung der betreffenden Herrscher kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Nach Dölger gehört das Adressformular in den Anfang des 10. Jahrhunderts: ῥὴξ Γερμανίας wäre der ostfränkische König, ῥὴξ Σαξωνίας der Herzog von Sachsen, ῥὴξ Βαϊούρη der von Bayern, während Γαλλίας in Ἰταλίας zu verändern wäre.

schränkt sich aber nicht auf die Titulatur der Adressaten, sondern wirkt sich auch in der kaiserlichen Titulatur der betreffenden Adressformel aus: wie die byzantinischen Kaiser sich dem Archon von Bulgarien gegenüber mit dem Titel βασιλεῖς Ῥωμαίων begnügten, dagegen dem Basileus von Bulgarien gegenüber sich als αὐτοκράτορες βασιλεῖς Ῥωμαίων bezeichnen, so begnügen sie sich in den Schreiben an die ostfränkischen Herrscher mit dem Titel βασιλεῖς Ῥωμαίων, während sie im Verkehr mit den Karolingern den üppigen Titel ὑψηλοὶ αὔγουστοι αὐτοκράτορες μεγάλοι βασιλεῖς Ῥωμαίων führten. Stets wird aber der deutsche Herrscher als der geistige Bruder (πνευματικὸς ἀδελφός) des byzantinischen Kaisers angesprochen[15] und das erhebt ihn über die sonstigen christlichen Fürsten, denen eine solche Ehre nicht zukommt. Als geistige Söhne (πνευματικὸν τέκνον) des Kaisers erscheinen die Herrscher von Bulgarien, Großarmenien und Alanien und zwar verbleibt diese Bezeichnung dem Bulgarenherrscher auch nach der Zuerkennung des Basileustitels.[16] Im Vergleich mit der geistigen Bruderschaft bedeutet die geistige Sohnschaft selbstverständlich einen geringeren Grad, aber auch diese Qualifizierung erhebt die betreffenden Herrscher über die sonstigen Fürsten, die sich einer geistigen Verwandtschaft mit dem Kaiser nicht rühmen können.

Die Regel, daß die kaiserliche Titulatur umso vollständiger erscheint, je klangvoller die Titel des Adressaten sind, darf man jedoch nicht pressen und aus der in den einzelnen Fällen verwendeten kaiserlichen Titulatur nicht unmittelbar auf die Ranghöhe des Adressaten schließen. Denn es haben wohl auch andere Gesichtspunkte mitgesprochen, die eine Betonung der Erhabenheit der Kaiserwürde in den einen Fällen erforderlich, in den anderen wieder entbehrlich erscheinen ließen. Für besonders erforderlich hielt man anscheinend eine solche Betonung dem Ichšiden von Ägypten gegenüber, um dessen Freundschaft und Hilfe gegen den übermächtigen Saif-ad-Daulah die Regierung des Romanos Lakapenos durch eine große Gesandtschaft warb.[17] Ihm gegenüber nennen sich die byzantinischen Kaiser ebenso wie in den Schreiben an den Frankenherrscher αὐτοκράτορες μεγάλοι ὑψηλοὶ αὔγουστοι βασιλεῖς Ῥωμαίων, während dem Adressaten die relativ bescheidene Titulierung ἠγαπημένος ἡμῶν φίλος ὁ εὐγενέστατος ἀμηρᾶς Αἰγύπτου zusteht. Dagegen glaubte man sich nicht nur gegenüber den Kirchenfürsten, sondern auch gegenüber dem Chagan der Chazaren, der als εὐγενέστατος καὶ περιφανέστατος zwar einen höheren Rang inne hatte, aber seit alters

[15]) Zum Begriff der geistigen Bruderschaft vgl. O. Meyer, a. a. O. 131 ff.

[16]) Noch Andronikos II. Palaiologos bezeichnet im J. 1325 den Bulgarenzaren Michael III. Asan als ὑψηλότατος βασιλεὺς τῶν Βουλγάρων καὶ περιπόθητος υἱὸς τῆς βασιλείας μου κῦρ Μιχαὴλ ὁ Ἀσάνης (Viz. Vrem. XIII, 1906, prilož. A, Nr. 22 und 23; vgl. auch Nr. 26 von 1327, wo Michael — nach Verheiratung mit Theodora, der Schwester Andronikos' III. — υἱὸς καί γαμβρός heißt.) Dagegen wird der Zar Ioannes Alexander von Ioannes V. Palaiologos im J. 1342 als ὑψηλότατος βασιλεὺς τῶν Βουλγάρων καὶ περιπόθητος θεῖος καὶ συμπένθερος [τῆς βασιλείας μου] κῦρ Ἰωάννης ὁ Ἀλέξανδρος bezeichnet (ibid. Nr. 31 und 32). Im selben Jahr spricht Ioannes Alexander in einer slavischen Urkunde von Andronikos III. als von seinem geliebten Schwager, während er den jungen Ioannes V. als seinen geliebten Neffen und Schwager bezeichnet (ibid. prilož. B, Nr. 3). Wiederum ein Beispiel für eine Verschiebung der Rangverhältnisse, wobei aber nicht mehr der Begriff der geistigen Verwandtschaft, sondern die tatsächlichen Verwandtschaftsbeziehungen als maßgebend erscheinen.

[17]) Vgl. A. Vasiliev, *Vizantija i Araby II* (1902) 242 f. und 264 f. S. auch Dölger, Regesten I, Nr. 631. Aus dem der Gesandtschaft von 937/8 (nach Vasiliev) oder von 935/6 (nach Dölger) mitgegebenen Chrysobull stammt auch das Adressformular des Zeremonienbuches.

ein zuverlässiger Freund des Kaiserreiches war und damals keine bedeutende Macht repräsentierte, mit dem schlichten Titel βασιλεῖς Ῥωμαίων begnügen zu können. Was die Titulatur der Adressaten anbelangt, so ist der Titel im engeren Sinn, allein genommen, ebenfalls kein sicheres Zeichen für den Rechtsrang der betreffenden Herrscher. Denn einmal sind solche Titel nicht immer vergleichbar, sofern sich die Titel der muslimischen Herrscher von denen der christlichen Fürsten stark unterscheiden, und zum anderen wird oft derselbe Titel von Herrschern sehr verschiedenen Ranges geführt. Den Archon-Titel tragen sowohl unabhängige Fürsten als auch Vasallen des Kaiserreiches. Als ἐξουσιαστής bezeichnet man sowohl den mächtigen und hoch angesehenen Fatimiden von Afrika und den Fürsten der Alanen als auch den Fürsten von Abasgien, der ein byzantinischer Vasall war und vom Kaiser Anordnungen erhielt. Selbst der Rextitel schloß, wie wir weiter sehen werden, ein Abhängigkeitsverhältnis nicht aus. Es steht einerseits der Kaisertitel und andererseits das Gewirr der übrigen Titel von wechselnder Bedeutung.

Ein viel sichereres Zeichen für die Ranghöhe sind die Ehrenprädikate, die eine klarere Differenzierung zulassen und für die Rechtsstellung der sie führenden Fürsten im allgemeinen sehr aufschlußreich erscheinen. Gewisse Einschränkungen sind aber auch hierzu erforderlich, denn während manche angesehenere Herrscher der Ehrenprädikate entbehren, kommt, wie wir gesehen haben, je ein Ehrenprädikat den abhängigen Fürsten von Iberien und Abasgien zu. Jedes der Elemente, aus denen sich das Adressformular zusammensetzt, ist für uns bedeutsam, es darf aber keines dieser Elemente, allein genommen, als feste Grundlage für die Bestimmung der Ranghöhe des Adressaten betrachtet werden. Man muß vielmehr, wie wir es zu tun versuchten, alle Elemente zusammenhalten wie auch die allgemeinen diplomatischen Formen beachten, und dann ergibt sich unleugbar das Bild einer bestimmten Rangordnung der einzelnen Herrscher innerhalb eines einheitlichen hierarchischen Staatensystems, über dem sich der Kaiser von Byzanz als das Haupt der Oikumene erhebt. Bezeichnenderweise waren alle kaiserlichen Schreiben an die auswärtigen Fürsten mit Goldbullen versehen, die das Bild des Kaisers zeigten.

Die ideelle Überordnung des byzantinischen Kaisers über sämtliche Herrscher der Welt geht aus den betrachteten Adressformularen mit größter Klarheit hervor. Die deutschen Herrscher sind reges. Der Bulgarenherrscher ist zwar Basileus, aber der byzantinische Kaiser ist sein geistiger Vater und als solcher ihm selbstverständlich übergeordnet. Sorgfältig vermieden wird auch die Bezeichnung δεσπότης für die auswärtigen Fürsten, die höchstens κῦροι genannt werden. Ebenso wenig wie den christlichen Fürsten ist auch den außerhalb der christlichen Oikumene stehenden Herrschern der Ungläubigen die Gleichberechtigung mit dem byzantinischen Kaisertum zugestanden worden.[18] Es werden den auswärtigen Herrschern, und zwar in der

---

[18]) Wie das in der mittelbyzantinischen Zeit von dem Kalifen gilt, so gilt das in der frühbyzantinischen Zeit auch von dem persischen Großkönig, von den anderen Herrschern ganz zu schweigen. Allerdings wurde der Perserherrscher von den Byzantinern als Basileus bezeichnet und von dem Kaiser in der Regel mit Bruder angeredet. Aber in der frühbyzantinischen Zeit bedeutet Basileus nichts anderes als Rex. Als Bruder und König konnte der Perserherrscher nach der byzantinischen Theorie ebenso wenig die Gleichberechtigung mit dem byzantinischen Kaiser genießen wie in späterer Zeit die königlichen

Regel den mächtigsten und angesehensten unter ihnen, als besonderes Auszeichen Ehrenprädikate beigelegt, die seit alters römisch-byzantinischen Beamten zustanden. Keinem auswärtigen Herrscher werden aber die Ehrenprädikate zugestanden, die den Namen der byzantinischen Kaiser, der ὑψηλοὶ αὔγουστοι αὐτοκράτορες μεγάλοι βασιλεῖς Ῥωμαίων, schmücken.

III.

Fassen wir nun das Problem der russisch-byzantinischen Beziehungen, das für das Verständnis der byzantinischen Staatenhierarchie besonders aufschlußreich ist, näher ins Auge. Wir haben bereits angedeutet, in welcher Richtung die Lösung dieses Problems zu suchen ist. Niemand zweifelt daran, daß die vorchristlichen russischen Fürsten, aus deren Zeit uns die berühmten russisch-byzantinischen Handelsverträge vorliegen, von Byzanz nicht im mindesten abhängig waren. Spricht man von einer Vasallität Rußlands, so meint man das christliche Rußland und gelangt so zu der paradoxen Folgerung, daß den heidnischen Fürsten des im Werden begriffenen russischen Reiches rechtlich eine höhere Stellung zukam als den späteren Herrschern des christlichen Rußlands, die Moskauer Großfürsten nicht ausgenommen. Das Gegenteil davon ist aber richtig. Ganz gewiß bedeutete für Rußland der Eintritt in die christliche Völkergemeinschaft die geistige Unterordnung unter die Autorität des byzantinischen Reiches, von dem es den neuen Glauben empfangen hatte und dem es kirchlich unterstellt war. Ebenso gewiß ist aber, daß die Russen in der allgemeinen Staatenhierarchie einen höheren Rang erlangten, nachdem sie aufhörten ein „skythisches Barbarenvolk“ zu sein, als welches sie einst Byzanz erschienen waren, und statt dessen ein „sehr christliches Volk“ wurden. Wie wir gesehen haben, kam Rußland um die Mitte des 10. Jahrhunderts als einem jungen barbarischen Reich in der byzantinischen Staatenhierarchie ein sehr niedriger Rang zu. Das ändert sich gänzlich seit Vladimir dem Heiligen. Der erste christliche Herrscher Rußlands erhielt die Hand einer purpurgeborenen byzantinischen Prinzessin. Die Ehebündnisse, die der byzantinische Hof mit den auswärtigen Herrscherhäusern schloß, sind ein Gradmesser für die Höhe des Ansehens, das die betreffenden Herrscher in Byzanz genossen. Wenn man bedenkt, daß der erste bulgarische Zar die aus einer Seitenlinie des Kaiserhauses stammende Maria Lakapena zur Frau erhielt und daß selbst diese Verbindung von dem purpurgeborenen Kaiser Konstantin VII. als eine Ungebührlichkeit scharf gerügt worden ist,[19] wenn man sich weiter daran erinnert, daß selbst Otto der Große als Freier für seinen Sohn zunächst abgelehnt wurde und daß Otto II. schließlich mit einer Verwandten des Usurpators Joannes Tzimiskes vorlieb nehmen mußte,[20] so wird man ohne weiteres verstehen, daß die einzigartige Ehre einer ehelichen Verbindung mit der Schwester des regierenden legitimen Kaisers von Byzanz nicht einem

---

Brüder des Abendlandes. Vgl. im nächsten Heft der Byz. Zeitschr. meine Bemerkungen zu der Abhandlung von R. Helm, Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des römischen Reiches im Zeitalter der Spätantike, Archiv f. Urkundenf. XII (1932) 375 ff.

[19]) *De admin. imperio* 87 f.

[20]) Vgl. P. E. Schramm, *Hist. Zeitschr.* 129 (1924) 424 ff.

Vasallen zuteil werden konnte. So sehr man auch die derzeitigen Schwierigkeiten des byzantinischen Kaisers in Rechnung zieht und so hoch man auch die ihm durch Vladimir bei Beseitigung dieser Schwierigkeiten geleisteten Dienste einschätzt, bleibt doch die Tatsache, daß dieser als erster unter den auswärtigen Herrschern die Hand einer echten purpurgeborenen Prinzessin erhielt, ein Beweis für die hohe Stellung, die der byzantinische Hof dem ersten christlichen Herrscher von Kiev beimaß.

Dem Umstand, daß Psellos den Bericht über den russischen Angriff von 1043 περὶ τῆς τοῦ ῾Ρῶς ἐπαναστάσεως betitelt, ist schon deshalb keine Bedeutung beizumessen, weil der Bericht selbst nichts enthält, was diesen hochtrabenden Titel rechtfertigen würde. Vielmehr sagt Psellos, daß die Russen den Angriff verübt haben, „obwohl sich der Kaiser keineswegs als ihr Gegner gezeigt hat"; dieses barbarische Volk habe immer einen Haß gegen das römische Reich gehegt und stets nach einem Kriegsvorwand gesucht; nach dem Tode Basileios'II., der ihnen Schrecken einflößte, hätten die Russen mit den Vorbereitungen zum Kriege begonnen und schließlich gegen Konstantinos IX. Monomachos, „obwohl die Barbaren ihm nichts vorwerfen konnten, was zu einem Kriege berechtigt hätte", einen grundlosen Krieg eröffnet.[21] Es ist hier nicht der Ort für die Untersuchung der Frage, ob der von Psellos erwähnte Haß der Russen gegen Byzanz tatsächlich bestand und ob er den Hintergrund des Krieges von 1043 richtig dargestellt hat.[22] Wichtig ist für uns nur die Tatsache, daß der Bericht des Psellos seiner Überschrift zum Trotz nicht die Empörung eines abhängigen Volkes gegen den Souverän, sondern einen kriegerischen Zusammenstoß zwischen zwei in Konflikt geratenen Mächten zum Gegenstand hat. Die beiden bekannten Schreiben Michaels VII. Dukas an den Großfürsten Vsevolod Jaroslavič,[23] die derselbe Psellos aufgesetzt hat und die den Plan einer ehelichen Verbindung zwischen dem Bruder des Kaisers und einer Tochter des russischen Großfürsten zum Gegenstand haben, enthalten ebenfalls nichts, was zu der Annahme berechtigen würde, daß hier ein Souverän zu seinem Vasallen spricht; wohl wird aber in dem ersten dieser Briefe auf die Bedeutung der Kaiserwürde hingewiesen und betont, daß selbst diejenigen, die mit dem Kaiserhaus in ein Verwandtschaftsverhältnis weiteren Grades treten, eine solche Verbindung als höchstes Glück betrachten.

So intensiv und fruchtbar seit Vladimirs Zeiten die kirchlichen und kulturellen Beziehungen zwischen Rußland und Byzanz waren, so schwach und unregelmäßig blieben die politischen Beziehungen zwischen den beiden Ländern, die von einander weit abgeschieden waren und denen es an gemeinsamen politischen Interessen fehlte. Erst die außergewöhnlich weitgespannte Aktivität Manuels I. Komnenos hat Rußland wieder in einem stärkeren Maße in den Interessenkreis der byzantinischen Politik hineingezogen, und erst aus dieser Zeit besitzen wir ein aufschlußreicheres Material zu den Beziehungen zwischen Byzanz und dem christlichen Rußland.[24] Wer dieses Material

---

[21]) Michael Psellos (ed. Renauld) II, p. 8 f.

[22]) Vgl. darüber Vasiljevskij, *Trudy I* (1908) 307 ff.

[23]) Sathas, *Bibl. graeca V* (1876), 385 ff. Zur Identifizierung des Adressaten Vasiljevskij, *Trudy II* (1909), 1 ff.

[24]) Vgl. G. V. Vernadskij, *Byzantion IV* (1927/28), 269 ff. V. G. Vasiljevskij, *Trudy IV* (1930), 18 ff.

aufmerksam gesichtet hat, wird nicht einen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß Manuel trotz seines besonders starken universalistischen Strebens die russischen Großfürsten in politischer Hinsicht als völlig unabhängige Herrscher behandelt hat. Um aber die Betrachtung in einen richtigen Rahmen zu rücken, werfen wir zunächst einen Blick auf das Verhältnis, das zwischen Kaiser Manuel und den von ihm abhängigen Fürsten bestand.

So standen damals die Serben in unmittelbarer Abhängigkeit von Byzanz, wiewohl sie sich gegen dieses Verhältnis ständig revoltierten und Kaiser Manuel dadurch ständig in Atem hielten. Ihr Großžupan wird vom Kaiser eingesetzt und nach Belieben wieder abgesetzt,[25] er regiert mit Einwilligung des Kaisers (βασιλέως δόντος)[26] und es wird von ihm verlangt, daß er nur den byzantinischen Kaiser als Basileus anerkenne und ihn fürchte;[27] er ist verpflichtet dem Kaiser Hilfstruppen zu stellen;[28] nach mißglücktem Aufstandsversuch wirft er sich vor dem Kaiser nieder und bezeichnet sich als einen δοῦλος der Romäer.[29] Als der Großžupan Dese zum Ungarnkönig überschwenken wollte, wurde er für seinen Treubruch (ἀπιστία) in Haft genommen und nach Konstantinopel deportiert.[30] Von Nemanja heißt es, daß Manuel ihn allemal in das alte Treuverhältnis zurückzwang, sobald er sah, daß der Großžupan „sich vom rechten Wege entferne und als ein Freier aufspiele".[31] Unter Manuel werden die Serben als Hörige (κατήκοοι) des byzantinischen Reiches betrachtet. Sind sie fügsam, so heißt es, daß sie ἐς Ῥωμαίους ἐτήρησαν δούλιον;[32] sind sie es nicht, so spricht man von Aufruhr (ἀποστασία).[33] Es wird scharf unterschieden zwischen den freien Mächten, die der byzantinischen Koalition von 1165 beitreten, und den mitkämpfenden Serben, die den Romäern unterstehen (Σερβίων τοῖς Ῥωμαίοις κατηκόων);[34] ebenso wie an einer anderen Stelle zwischen den Ungarn, die als Bundesgenossen der Romäer erscheinen und den Serben, die den Romäern untergeben sind.[35]

Ebenso wie die Serben, mußten auch gewisse andere Fürsten dem Kaiser Hilfstruppen stellen, darunter Rainald von Antiochien und die Fürsten Thoros und Tigran von Armenien. Deshalb werden sie als ἐθελόδουλοι[36] bezeichnet, was so viel wie freiwilliger Knecht heißt und, wie wir sehen werden, von Kinnamos dem Begriff λίζιος (Lehnfürst) gleichgesetzt wird. Thoros von Armenien hatte Feindseligkeiten gegen das byzantinische Reich eröffnet, mußte aber 1158 kapitulieren und der Kaiser „trug ihn

---

[25]) Kinnamos 204.
[26]) Ibid. 212, 18.
[27]) Niketas Choniates 132, 18: αὐτὸν μόνον εἰδέναι βασιλέα καὶ δεδιέναι.
[28]) Kinnamos 113, 3.
[29]) Ibid. 113, 1.
[30]) Ibid. 213 f.
[31]) Niketas Choniates 207, 14—15.
[32]) Kinnamos 113, 9.
[33]) Ibid. 12, 10; 204, 3.
[34]) Ibid. 236, 16.
[35]) Ibid. 299, 19—20: Οὖννοι δὲ ξύμμαχοι καὶ Σέρβιοι, οἳ Ῥωμαίοις κατήκοοι τυγχάνουσιν ὄντες. Ebenso sagt Niketas Choniates 71, 8, daß Manuel einen Feldzug gegen Rainald von Antiochien unternahm, weil dieser die kilikischen Städte angriff, αἳ Ῥωμαίοις ἦσαν κατήκοοι.
[36]) Ibid. 199, 11.

unter die Knechte der Romäer ein".[37] Reinald war aber um die gleiche Zeit zum Zeichen der Unterwerfung, genau so wie später (1172) der Großžupan Stephan Nemanja, vor dem Kaiser mit unbedecktem Haupt, die Arme bis zu den Ellenbogen entblößt, barfuß, mit einem Strick am Halse und dem Schwert in der linken Hand erschienen.[38] Die Bedingungen, die Rainald eingegangen war, erschienen den Antiochenern zu drückend und sie baten den Kaiser durch Vermittlung Balduins von Jerusalem, er möge die Zahl der zu stellenden Krieger herabsetzen und ihnen die Wahl ihres Patriarchen überlassen. Diese letztere Bitte lehnte der Kaiser ab, gestattete aber eine Verringerung der Kriegsmacht, da auch die Stellung einer kleineren Kriegsmacht als Zeichen der Untertanenschaft (πρὸς δουλείας ἔνδειξιν) genüge.[39] Als Manuel, mit allen Kaiserinsignien geschmückt, im Jahre 1159 seinen feierlichen Einzug in Antiochien hielt, schritt Rainald neben dem kaiserlichen Pferd einher, während König Balduin wohl auf einem Pferd aufsitzen durfte, aber in großem Abstand vom Kaiser ohne jegliche Ehrenabzeichen ritt.[40] Eine schöne Illustration zu der hierarchischen Rangordnung, die zwischen dem Kaiser von Byzanz und dem Fürsten von Antiochien, seinem Vasallen, einen größeren, zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem König von Jerusalem, einem „gekrönten Mann", einen geringeren, aber immer noch sehr empfindlichen und ganz augenfälligen Rangunterschied herstellt. Es wurde in Byzanz als eine arge Taktlosigkeit empfunden, daß Balduin, zum Kaiser geladen, erst dort vom Pferd abstieg, wo es der Kaiser selbst zu tun pflegte.[41]

Ein Vasall (λίζιος) Manuels war seit 1147 auch der böhmische König Ladislaus, wiewohl ihn Kinnamos einen ῥήξ nennt. Als er sich im Jahre 1163 anschickte, dem Ungarnkönig Stephan Hilfe zu leisten, wurde er von dem mährischen Herzog Boguta im Auftrage Manuels I. daran erinnert, daß er ein Sklave des Kaisers sei: „Ein Sklave, willst du gegen den Herrn Krieg führen (δοῦλος ἐπὶ δεσπότην ἥκεις πολεμησείων), und zwar ein Sklave dem das Joch nicht durch Gewalt auferlegt worden ist... sondern ein freiwilliger Sklave (δοῦλος ἐθελόδουλος), denn das nennt ihr τὸ λίζιον, wenn deinem Gedächtnis nicht etwa entschwunden ist, was du einst in Byzanz ausgemacht hast, als du mit Konrad nach Asien zogst".[42] Die Berechtigung dieser Worte hat Ladislaus nach Kinnamos nicht in Abrede gestellt, vielmehr gab er die Versicherung, daß er nicht die Absicht habe, gegen den μέγας βασιλεύς Krieg zu führen; auf Verlangen des Kaisers hat er die früheren Versprechungen durch neuen Eid bekräftigt.[43]

Völlig anders war die Stellung der russischen Herrscher zu Byzanz, selbst der Teilfürsten, von den Kiever Fürsten ganz zu schweigen. Allerdings bezeichnet Kinnamos den Fürsten Vladimirko von Galič als ἀνὴρ ὑπόσπονδος Ῥωμαίοις[44] und von seinem Sohn Jaroslav sagt er, daß dieser ἐς Ῥωμαίους παρασπονδήσας ἔτυχε.[45] Indessen

[37]) **Ibid.** 186, 16: δούλοις τε τῶν Ῥωμαίων ἐνέγραψε.
[38]) **Ibid.** 182, 13—17; über **Stephan Nemanja ibid.** 287, 20—24.
[39]) **Ibid.** 186, 7—8.
[40]) **Ibid.** 187 f.
[41]) **Ibid.** 185, 15—16.
[42]) **Ibid.** 223, 2—8. Vgl. auch Vincentius von Prag M. G. H. SS XVII, 681.
[43]) **Ibid.** 223, 12—13 und 224, 8—10.
[44]) **Ibid.** 115, 19.
[45]) **Ibid.** 232, 8.

schließt der Ungarnkönig Geisa II. im J. 1152 zweifellos als freier Partner einen Friedensvertrag mit dem Kaiser und verspricht diesem φίλα διὰ βίου Ῥωμαίοις φρονήσειν... καὶ ἐν ὑποσπόνδοις τετάξεσθαι αἰῶνα τὸν πάντα.[46] Der Ausdruck ὑπόσπονδος bedeutet demnach ganz allgemein ein vertraglich geregeltes Verhältnis, das nicht ein Abhängigkeitsverhältnis zu sein braucht. Daß Vladimirko ein Vasall Manuels gewesen sei,[47] ist mir auch deshalb zweifelhaft, weil das Verhalten seines Sohnes, Jaroslav Osmomysls, der sich mit dem Ungarnkönig verbündet und den flüchtigen Andronikos Komnenos aufgenommen hatte, zwar den Zorn Manuels hervorrief, von diesem aber nicht etwa als Treubruch, sondern als Lieblosigkeit (ἀστοργία) qualifiziert wurde. „Wir werden es dir, so schrieb 1165 Manuel an Jaroslav, nicht gleichtun in der Lieblosigkeit, die du uns gegenüber ohne jeden Grund gezeigt hast, die kürzlich durch deinen Eid bestätigten Versprechungen und Abmachungen geringschätzend".[48] Im weiteren ermahnt Manuel den Fürsten Jaroslav, er möge von dem — inzwischen bereits verwirklichten — Plan der Vermählung seiner Tochter mit dem Ungarnkönig Abstand nehmen. Wie anders klangen doch die Worte, die sich der böhmische König Ladislaus als kaiserlicher Vasall gefallen lassen mußte. Die Abmachungen, die zwischen Manuel und Vladimirko bestanden haben und die Jaroslav durch einen neuen Eid bestätigt hat, werden hier einfach als λόγοι καὶ συνθῆκαι bezeichnet, und wie Manuel dem Fürsten Jaroslav vorwirft, daß dieser sich über die gegebenen eidlichen Versprechen hinweggesetzt hat, so sagt er weiter in demselben Brief auch von dem Ungarnkönig, gegen den er eine gewaltige Koalition in Bewegung setzt, daß dieser die ihm gegebenen ὅρκους τε ὡς ἐν παιδιᾶς λόγῳ τοὺς ἔναγχος ὀμωμοσμένους αὐτῷ λογίζεσθαι ἀπαναισχυντῶν.[49] Kinnamos selbst berichtet mit gewisser Verwunderung, daß Jaroslav sich „mit barbarischer Einfältigkeit" durch die Worte des Kaisers fangen ließ und den Romäern — aus freien Stücken — Hilfe gegen seinen Schwiegersohn den Ungarnkönig zusagte.[50] Noch klarer ist die völlig unabhängige Stellung des Großfürsten Rostislav von Kiev, um dessen Hilfe gegen den Ungarnkönig Manuel I. ebenfalls im J. 1165 warb. Der kaiserliche Gesandte, Manuel Komnenos, ein Verwandter des Kaisers, bot Rostislav wie auch dem nicht zu identifizierenden russischen Fürsten „Primisthlabos", den Kinnamos im weiteren mit Jaroslav von Galič durcheinanderwirft, ein Bündnis (συμμαχία) an.[51] Über die Vornehmtheit des Gesandten erfreut, willigten die russischen Fürsten in den Vorschlag ein. Auf die größere oder geringere Würde des Gesandten wurde nämlich stets großes Gewicht gelegt[52] und es bedeutet zweifellos eine hohe Anerkennung, daß zu den russischen Fürsten und zwar anscheinend auch zu dem Fürsten von Galič ein Gesandter kaiserlichen Geblüts geschickt wurde. Damals ist anscheinend dem Großfürsten Rostislav auch das Recht der Bestätigung des Kiever

---

[46]) Ibid. 120, 7—8.
[47]) So Chalandon, *Les Comnènes II* (1912), 400 und Vernadskij a. a. O. 275.
[48]) Kinnamos 235, 10—13: λόγων τε καὶ συνθηκῶν τῶν πρώην ἤδη ὀμωμοσμένον σοι κατωλιγωρηκώς.
[49]) Ibid. 235, 21—22.
[50]) Ibid. 236, 1—3.
[51]) Ibid. 235, 1—4, vgl. auch 236, 8—9.
[52]) Vgl. Helm a. a. O. 399.

Metropoliten zuerkannt worden.[53] Anders als die Serben, die als κατήκοοι des Kaisers mitkämpfen sollten traten also die russischen Fürsten als σύμμαχοι auf Grund freier Abmachungen und aus freiem Entschluß der von Manuel geschaffenen Koalition bei.[54]

Ende des 12. Jahrhunderts, unter dem schwachen Isaak Angelos, erscheinen die Russen bereits als Retter des Kaiserreiches von den ihm drohenden Gefahren. Niketas Choniates berichtet von dem Überfall der Kumanen und Valachen, die Thrakien verwüstet hatten und die bis an die Tore von Konstantinopel vorgedrungen wären, „wenn nicht das sehr christliche Volk der Russen und seine Fürsten, teils aus eigenem Antrieb, teils den Bitten ihres Oberhirten folgend, eine bewundernswerte Zuneigung für die Romäer gezeigt hätten, unwillig darüber, daß ein christliches Volk unter den ständigen Überfällen der Barbaren so schwer leidet". Der Fürst Roman von Galič zerstreute die Kumanen und brachte dadurch „den leidenden Romäern Rettung von dem Übel, indem er als unverhoffter Helfer und unerwarteter Schützer, sozusagen als gottberufene Phalanx dem gleichgläubigen Volke erschien".[55] Während der Belagerung Konstantinopels durch die Türken im J. 1398 wandten sich Kaiser Manuel II. Palaiologos und sein Patriarch durch Vermittlung des russischen Metropoliten an den Moskauer Großfürsten Vasilij Dimitrievič, an die Großfürsten Michael von Tver, Vitold von Litauen und Oleg von Rjazan wie auch an andere russische Fürsten mit der Bitte, sie mögen Gnadengenschenke den Byzantiniern zukommen lassen (dajati milostynju), da diese „in Not und Elend sind, unter türkischer Belagerung sitzend".[56]

Wenn wir uns nun daran erinnern, daß der Moskauer Großfürst, an den dieser Notschrei gerichtet war, derselbe ist, der sich von dem Patriarchen Antonios über die Erhabenheit und Würde des großen und heiligen Autokrators belehren ließ, und daß auch der große und heilige Autokrator, von dem der Patriarch in seinem Schreiben sprach, kein anderer ist als eben dieser „in Not und Elend" um Hilfe flehendeManuel II., so wird die Doppelartigkeit der Stellung Rußlands zu Byzanz ganz handgreiflich. Politisch waren die russischen Fürsten von Byzanz stets unabhängig: in seinen besseren Zeiten warb das Kaiserreich um die Bundesgenossenschaft, in den schlimmen Zeiten erflehte es die Hilfe der russischen Fürsten, und es stand diesen frei, auf die Vorschläge, bzw. Bitten des Kaisers einzugehen oder auch nicht. Als Mitglied der christlichen Oikumene erkannte aber Rußland stets die ideellen Hoheitsrechte des byzantinischen

---

[53]) Dölger, *Regesten II*, Nr. 1460.

[54]) Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Sultan von Ägypten dem Kaiser Joannes Kantakuzenos, wie dieser in seiner Geschichte III, 94 mitteilt, den Titel eines βασιλέως τῶν 'Ελλήνων, τοῦ βασιλέως τῶν Βουλγάρων, τῶν 'Ασανίων, τῶν Βλάχων, τῶν 'Ρώσων καὶ τῶν 'Αλάνων gegeben haben soll. Weit größere Beachtung als dieses Formular, das, wollte man es ernst nehmen, zu der Folgerung führen würde, daß der Zar Johannes Alexander ein Lehnfürst des Kantakuzenos gewesen sei, verdient indes die Titulatur, die sich Manuel I. selbst in einer offiziellen Urkunde von 1166 gibt: Μανουὴλ ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς ὁ πορφυρογέννητος, 'Ρωμαίων αὐτοκράτωρ εὐσεβέστατος, ἀεὶ σέβαστος, αὔγουστος, ἰσαυρικός, κιλικικός, [ἀρμενικός], δαλματικός, οὐγγρικός, βοσεντικός, χροβατικός, λαζικός, ἰβηρικός, βουλγαρικός, σερβικός, ζηκχικός, ἀζαρικός, γοτθικός, θεοκυβέρνητος κληρονόμος τοῦ στέμματος τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου... (Zepos, Jus I, p. 410). Wie wir sehen, fehlt hier jede Anspielung auf Rußland.

[55]) Nik. Choniates 691 f.

[56]) *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej XI* (1897), 168.

Kaisers als des Oberhauptes der Oikumene an. Die bekannte russische Erzählung über das Florentiner Konzil läßt den byzantinischen Kaiser Joannes VIII. von dem Großfürsten Vasilij II., seinem „Bruder“, sagen: „Ihm gehorchen die östlichen Zaren und die Großfürsten dienen ihm mit ihren Ländern. Aber aus Demut und Frömmigkeit und wegen der Größe seiner Vernunft und Rechtgläubigkeit nennt er sich nicht Zar, sondern Großjürst der russischen rechtgläubigen Länder“.[57]

Die Anerkennung der ideellen Überordnung des byzantinischen Kaisers fand ihren sichtbaren Ausdruck einmal in der Titulatur, zum anderen aber in Abbildungen, die den russischen Herrscher dem byzantinischen Kaiser gegenüber in der Haltung einer gewissen Devotion zeigen. Nicht nur verzichteten die russischen Großfürsten auf den Kaisertitel, sondern sie führten, wie einige Angaben zu zeigen scheinen,[58] den Titel eines ἐπὶ τῆς τραπέζης des byzantinischen Kaisers. Ebenso hat auch der erstgekrönte König von Serbien als Schwiegersohn des Kaisers Alexios III. mit besonderem Gefallen den byzantinischen Sebastokrator-Titel getragen. Die Führung eines byzantinischen Hoftitels manifestierte mit aller Klarheit die Eingliederung in die byzantinische Rangordnung, ebenso wie die Tatsache, daß sich die bulgarischen Herrscher als Söhne des byzantinischen Kaisers bezeichnen ließen, die Anerkennung der geistigen Überordnung des kaiserlichen Vaters bewies. Daran wurde jedoch nicht nur kein Anstoß genommen, sondern man war stolz auf die Bezeichnungen, die eine besondere Nähe zum Oberhaupt der christlichen Oikumene dokumentierten.

In denselben Ideenkreis gehört auch das aus einer späteren Kopie bekannte Bild der Kiever Sophien-Kathedrale, das — wie neulich A. Grabar gezeigt hat[59] — Jaroslav den Weisen und den byzantinischen Kaiser darstellt: von seinen Söhnen begleitet, bringt der russische Fürst dem im Kaiserornat mit einem Nimbus abgebildeten Basileus die von ihm erbaute Sophienkirche dar. In ähnlicher Weise äußert sich der Rangunterschied zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem ungarischen König in den Darstellungen und Inschriften der heiligen ungarischen Krone, die Geyza I. (1074—1077) von Michael VII. Dukas empfing.[60] Das Bild des Kaisers Michael VII. nimmt eine zentrale Stellung ein und ist höher angebracht als das Bild Geyzas, das in gleicher Höhe und in symmetrischer Stellung mit dem Bilde des Mitkaisers Konstantin erscheint. Aber auch dem byzantinischen Mitkaiser ist der Ungarnkönig bei weitem nicht gleichgestellt: beide Kaiser sind mit einem Nimbus dargestellt, während der König ohne Nimbus erscheint; beide Kaiser halten das Labarum in der Hand, wogegen der König ein einfaches Kreuz hat; im schärfsten Gegensatz steht auch die schlichte Kleidung und Kopfbedeckung des Königs zu dem prunkvollen Ornat der Kaiser. Die Namen und Titel der beiden Kaiser sind in roter, die des Königs in blauer Schrift gegeben und während

---

[57]) *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej VI* (1853) 151. Diese Redaktion der Erzählung stammt aus der Zeit zwischen 1441 und 1448. Vgl. H. Schaeder, *Moskau das Dritte Rom* (1929) 21 ff.

[58]) Nikeph. Gregoras I, 239, 3. Maximos Planudes, ed. H. Haupt, Hermes XIV (1879) 445. Vgl. Vasiliev 353 f.

[59]) Seminarium Kondakovianum VII (1935) 115 ff.

[60]) Vgl. die Reproduktionen in der Abhandlung von G. Moravcsik, *A magyar szent korona görög felirati* (mit französischem Resumé), Budapest 1935. In der Interpretation weiche ich von Moravcsik stark ab, sofern Moravcsik die Krone Geyzas I. als einen Beweis für die Gleichstellung des Ungarnkönig mit dem byzantinischen Kaiser ansehen zu können glaubt.

der byzantinische Kaiser Μιχ[αὴλ] ἐν Χ[ριστ]ῷ πιστὸς βασιλεὺς Ῥωμαίων ὁ Δούκ[ας], der Mitkaiser Κων[σταντῖνος] βασιλεὺς Ῥωμαίων ὁ πορφυρογέννητος heißt, kommt dem Ungarnkönig der Basileustitel selbsverständlich nicht zu, vielmehr heißt er, wie Moravcsik m. E. einwandfrei richtig liest, Γεωβιτζὰς πιστὸς κράλης Τουρκίας. So bietet die Krone Geyzas I. in jedem Detail eine schöne Illustration zu dem byzantinischen hierarchischen System mit seiner scharf durchgeführten Rangordnung.[61] Sie zeigt darüber hinaus, daß Byzanz für sich das Recht in Anspruch nahm, auswärtigen Herrschern Krönungsornate zu verleihen, und zwar hat ebenso wie Geyza I. von Michael VII. auch Andreas I. (1047—1060) von Konstantinos IX. Monomachos eine Krone erhalten. In diesem Zusammenhang sei auch an die berühmte russische Legende erinnert, laut welcher Vladimir Monomach von Kaiser Konstantinos Monomachos Kaiserinsignien erhalten haben soll. Die Anerkennung der Titelbezeichnungen auswärtiger Herscher und insbesondere der Erhöhung ihrer Titulatur betrachtete man in Byzanz ebenfalls als ein besonderes Recht des byzantinischen Kaisers.[62] Deshalb hat die Vermutung Vasilievs viel für sich, daß Vsevolod das Große Nest, der bekanntlich als erster russischer Herrscher den Titel eines Großfürsten regelmäßig geführt hat, eine besondere Bestätigung dieses Titels aus Byzanz erhalten hatte.[63] Die russischen Fürsten standen fest in der byzantinischen Rangordnung und unterstanden der geistigen Autorität des byzantinischen Kaisers, so sehr, daß Konrad III. wegen der seinen Leuten von Seiten der Russen widerfahrenen Ungerechtigkeiten sich mit der Bitte um Intervention an den byzantinischen Kaiser wenden konnte.[64] Wie sehr aber der Rang der russischen Fürsten in der Herrscherhierarchie mit der Zeit gestiegen war, zeigt wiederum das oft zitierte Schreiben des Patriarchen Antonios, obwohl es sein Zweck war, den Unterschied zwischen dem byzantinischen Kaiser und den russischen Großfürsten darzulegen. Waren einst die russischen Fürsten einfache Archonten und besaßen sie einst, gleich den Herrschern der Ungarn und Petschenegen, unter den unabhängigen Herrschern den niedrigsten Rang, so lautet die Anrede in dem Schreiben des Patriarchen Antonios an den Großfürsten Vasilij I. εὐγενέστατε μέγα ῥὴξ Μοσχοβίου καὶ πάσης Ῥωσίας... κῦρ Βασίλειε. Eine ähnliche Steigerung erfuhr mit der Annahme des Christentums und mit der Eingliederung in die europäische Welt auch der Rang der ungarischen Herrscher, die schon im 11. Jahrhundert aus Byzanz die Königskrone empfingen.

Wie wir sehen, erhalten alle Quellenzeugnisse, die auf den ersten Blick widerspruchsvoll erscheinen konnten, ihren richtigen Platz und ihren richtigen Sinn, sobald wir uns klar gemacht haben, daß ein Land bei geistiger Unterordnung unter die Autorität des byzantinischen Kaisertums die politische Unabhängigkeit voll bewahren konnte, wie auch umgekehrt, daß die politische Unabhängigkeit noch nicht eine rechtliche

---

[61]) Interessante Beispiele für die Hierarchie der Herrscher innerhalb des bulgarischen und des serbischen Zarenreiches führt A. Grabar a. a. O. aus der südslavischen Kirchenmalerei des 13. und 14. Jahrhunderts an.

[62]) Den deutschen Herrschern wurde dieses Recht byzantinischerseits nicht zugebilligt, u. zw. deshalb, weil ihnen das Recht auf die Kaiserwürde nicht zuerkannt wurde. Kinnamos 218 f.

[63]) Vasiliev, a. a. O. 356 f.

[64]) Otto v. Freisingen, *Gesta Frederici I*, 25—26. Vgl. Vasiliev 355.

Gleichsetzung mit dem Kaisertum bedeutete. Auf die eingangs formulierte Frage: war Altrußland „ein Vasallstaat des byzantinischen Imperiums oder aber ein unabhängiger souveräner Staat von absoluter Autorität", kann es für uns nur die Antwort geben: es war weder das eine noch das andere. Rußland war kein Vasallstaat des byzantinischen Kaiserreiches und nirgends offenbaren sich in der Geschichte der russisch-byzantinischen Beziehungen Zeichen einer russischen Vasallität. Es war aber auch nicht ein „Staat von absoluter Autorität", denn es stand unter der geistigen Autorität des byzantinischen Kaisertums. Der schematischen Einteilung der mittelalterlichen Staaten in souveräne und in Vasallstaaten müssen wir die Erkenntnis entgegenhalten, daß die mittelalterliche Welt eine Staatenhierarchie darstellt. Sie bildet wenigstens der Idee nach ein einheitliches, hierarchisch aufgebautes Staatensystem, in das sich sowohl die sog. Vasallstaaten als auch die sog. souveränen Staaten eingliedern, u. zw. haben auch diese letzteren nicht etwa alle den gleichen Rechtsrang. Den höchsten Rang besitzt aber das byzantinische Reich, das den Gipfel der Staatenhierarchie darstellt, als einziges universales Kaiserreich gilt und in ideeller Hinsicht nicht nur den von ihm politisch abhängigen, sondern auch den unabhängigen Staaten übergeordnet ist.

Georg Ostrogorsky.

Beograd.

DIE URSPRÜNGLICHE BEDEUTUNG DES UNTEREN TEILES DER UNGARISCHEN HEILIGEN KRONE

Aus Inschriften und Bildern, welche diese Krone schmücken, geht unzweifelhaft hervor, daß sie ursprünglich ein Geschenk des byzantinischen Kaisers Michael VII. Dukas (1071—1078) an den ungarischen König Geyza I. (1074—1077) war. Aber bezüglich der Frage, was der Sinn und die Bedeutung dieser Schenkung sein konnte, unter welchen Umständen und zu welchem Zwecke diese Krone gesendet wurde, liegt der richtige Tatbestand noch immer unermittelt da und gehen die diesbezüglichen Meinungen weit auseinander. Es gibt Ansichten, die ein Vasallitätsverhältnis zwischen dem byzantinischen Kaiser und dem ungarischen König hinter dieser Kronensendung ahnen,[1] während nach einer anderen Meinung die Krone bloß ein einfaches Geschenk wäre, um das ritterliche Verhalten des ungarischen Königs gegenüber den byzantinischen Kriegsgefangenen zu belohnen.[2] Manche erblicken in der Krone das Zeichen der Anerkennung Geyzas, als legitimen Herrschers von Ungarn durch den byzantinischen Kaiser.[3] Es besteht auch die Auffassung, daß Geyza selbst diese Krone vom byzantinischen Hofe zum Zwecke der eigenen Königskrönung erbeten hätte, nachdem die offizielle ungarische Königskrone, die sog. Sylvesterkrone, damals in der Hand des Königs Salomon sich befand und dem Geyza nicht zur Verfügung stand.[4] Zu allen diesen reiht sich in der letzten Zeit eine überraschende, m. W. isoliert dastehende Meinung, laut welcher die Krone nichts anderes, als die offizielle, urkundenartige Anerkennung und Sicherung der Souverainität des ungarischen Königtums von byzantinischer Seite bedeuten möchte.[5]

Wenn wir vor allem die Richtigkeit dieser letzterwähnten Meinung prüfen, so fällt uns sofort auf, daß dieselbe der byzantinischen Kaiseridee, wie sie sich seit Konstantin dem Großen entwickelte und durch die neuesten Forschungen völlig klargelegt wurde, hart zuwiderläuft. Die byzantinische Kaiseridee vereinigte in sich den schon durch den Hellenismus und das Römertum gepflegten universellen Weltherrschafts-

---

[1]) E. Varju, *A szent korona*, Arch. Ért. 39 (1920—1922), 56—70. Grabar, *Les fresques des escaliers à Sainte Sophie de Kiev et l'iconographie impériale byzantine*, Semin. Kondak. 7 (1935), 114.

[2]) Ipolyi A., *A magyar szent Korona és a koronázási jelvényék története és műleírása*, Budapest, 1886, 67.

[3]) Pauler, *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt*, Budapest, 1899, I², 133. Koller, *De sacra regni Ungariae corona*, 86.

[4]) Büdinger, *Ein Buch ungarischer Geschichte 1058—1100*, Leipzig, 1866, 58. Vgl. Ipolyi a. a. O.

[5]) Moravcsik J., *A magyar szent Korona görög feliratai*, Egyet. Phil. Közlöny LIX (1935), 113—157, erschien auch separat, als akademische Antrittsrede I. Kl. B. XXV, N. 5, Budapest, 1935 (reichlich ausgestattet mit den auf die Krone bezüglichen Illustrationen).

gedanken orientalischen Ursprungs mit der ebenfalls weltumspannenden Idee christlicher Provenienz der Stellvertreterschaft Gottes in einem christlichen Weltreiche. An einer so universellen und exklusiven Auffassung der Kaiseridee haben die Byzantiner allezeit festgehalten; die Vorstellung von der Berufung des byzantinischen Kaisers zur Weltherrschaft lebte unausrottbar in der Seele der Bürger, auch der kleinsten Bauern des Reiches fort, die gesamten literarischen und monumentalen Denkmäler der byzantinischen Kultur sind gleichlautende Zeugen dazu, wie es zuletzt F. Dölger in seinem auf dem IV. internationalen byzantinologischen Kongresse zu Sofia gehaltenen Vortrage so eindrucksvoll dargelegt hat.[6] Es leuchtet ohne weiteres ein, daß mit der so aufgefaßten Kaiseridee die Anerkennung der Souverainität irgendeines anderen Herrschers oder Staates von Seiten des byzantinischen Kaisers einfach unvereinbar ist. Einige Beispiele können diese Sachlage deutlicher beleuchten.

Man hat in Byzanz auch die Mitkaiser, die den Titel βασιλεύς führten, weder was die Macht, noch was die äußere Ausstattung anbelangt, als den Kaisern ähnliche Souveraine anerkannt, wie es aus dem Berichte Liudprands über das Verhältnis der Mitkaiser Basileios und Konstantinos zum Kaiser Nikephoros Phokas klar hervorgeht: „sedebant ad sinistram (sc. Nicephori) non in eadem linea, sed longe deorsum duo parvuli imperatores, eius quondam domini, nunc subiecti."[7] Desto weniger haben die Byzantiner die ihrem Kaiser gleichwertige Souverainität fremder Herrscher anerkannt. Das beweist am besten jener zähe und heftige Kampf, den die Byzantiner gegen die Übertragung des Titels βασιλεύς auf andere Herrscher beständig führten. Als die Kaiserin Irene den Kaisertitel (imperator) Karls des Großen durch ihre Gesandten anerkannt hatte (hinter dieser Anerkennung versteckte sich der Plan eines Ehebündnisses zwischen den beiden sammt der gleichzeitigen Vereinigung der beiden Kaisertümer), büßte sie sehr bald ihren Thron ein und ihre Nachfolger haben gezögert die Kaiserwürde Karls zu respektieren.[8] Es kostete Karl dem Großen eine zwölfjährige harte diplomatische Arbeit, bis er erreichte, daß die Gesandten des Kaisers Michael I. Rhangabes ihn als imperator (βασιλεύς) in Aachen angeredet hatten. Daß diese Anerkennung nicht aufrichtig war, beweist jener erbitterte und höhnische Ton, mit welchem der Geschichtschreiber Kinnamos den weströmischen Kaisertitel auch nach Jahrhunderten angegriffen und die Gültigkeit der Kaiserkrönung Karls zurückgewiesen hat.[9] Andererseits haben die Byzantiner, als sie im Jahre 812 gezwungen wurden, den Kaisertitel auch Karl dem Großen zuzubilligen, einen neuen Titel, den des βασιλεὺς Ῥωμαίων, für den byzantinischen Kaiser geschaffen, um seine Vormachtstellung über den weströmischen Kaiser klar zum Ausdruck zu bringen.[10] Diesen Titel haben sie später auch gegenüber dem Bulgaren Symeon zu wahren gewußt, den der Patriarch

[6]) Mitgeteilt in den Actes du IVe Congrès international des études byzantines (Bulletin de l'Institut archéologique bulgare, t. IX, 1935, S. 57—68).

[7]) Vgl. die Werke Liudprands von Cremona,[3] ed. Becker, 1915, S. 177. Die hier erwähnten Basileios und Konstantinos, die Söhne des Kaisers Romanos II. (959—963), wurden noch zu Lebzeiten ihres Vaters zu Mitkaisern ernannt und ihre Würde hat Phokas, als er den Kaiserthron bestieg, mit feierlichem Eide bestätigt.

[8]) S. Reiske's Kommentar zu dem Werke Konst. Porph. *De cerim.* II, 813.

[9]) P. 218—220. Ed. Bonn.

[10]) Vgl. E. Stein, *Forschungen und Fortschritte*, 1930, S. 182.

Nikolaos Mystikos offenbar aus Zwang durch die Auferlegung seines Epirriptarions zum Kaiser geweiht hatte. Kurz nachher hat man jedoch den ganzen Akt der Weihung, der durch den Patriarchen absichtlich unregelmäßig vollzogen wurde, für ungültig erklärt, den stolzen Titel des βασιλεὺς Ῥωμαίων sowohl ihm, als seinen Nachfolgern verweigert, so daß sie mit dem einfachen, bescheideneren Titel βασιλεύς sich zufriedenstellen mußten.[11] Erst in der letzten Zeit von Byzanz finden wir, daß der byzantinische Kaisertitel (βασιλεὺς Ῥωμαίων) auch auf fremde Herrscher, z. B. auf den Kaiser Sigismund, übertragen wurde.[12]

Nach solchen historischen Lehren müssen wir den Erfolg der Absicht in hohem Grade bezweifeln, die die griechischen Inschriften und Bilder der ungarischen heiligen Krone so deuten will, daß der Kaiser Michael Dukas durch den feierlichen Akt der Kronensendung den König Geyza neben sich, das ungarische Königtum aber neben dem byzantinischen Kaisertum gestellt, mit anderen Worten, die Souverainität des ungarischen Königtums offiziell anerkannt hätte.[13] Diese Deutung stützt sich hauptsächlich auf drei Argumente. Das eine sollte das im Titel des Königs Geyza vorkommende Epitheton πιστός sein, welches angeblich nur den byzantinischen Kaisern gebührte; das zweite wäre das auf einem Bilde der Krone sichtbare doppelte Kreuz in Geyzas Hand als Zeichen der Kaiserlichen Macht in Byzanz; das dritte endlich die Krone selbst, die nach ihrer Form kein στέφανος (καισαρίκιον), d. h. eine Fürstenkrone, sondern ein στέμμα, d. h. eine wirkliche Herrscherkrone sei. Wir können der Aufgabe nicht aus dem Wege gehen, diese Argumente nach ihrer Richtigkeit hin zu prüfen.

Was den Sinn des Beiwortes πιστός anbelangt, hat schon Koller[14] darauf hingewiesen, daß πιστός hier, wie auch in den Titeln der Kaiser eine rein religiöse Bedeutung hat und als „christgläubig" zu interpretieren ist (ohne die leiseste Anspielung auf die Kirchentrennung, welche kurz vor der Sendung der Krone tatsächlich erfolgte). Doch dürfen wir das Wort πιστός auch in diesem rein religiösen Sinne nicht so auffassen, als wenn es ein monopolisierter Titel der byzantinischen Kaiser gewesen wäre, welcher auf andere, rangjüngere Personen nicht zu übertragen war. In einer aus 1084 datierten Urkunde, die auf Anordnung des Kaisers Alexios I. Komnenos durch seinen Neffen Konstantinos Dukas ausgestellt wurde, finden wir das Beiwort πιστός mit Bezug auf die Mitglieder einer vornehmen kretischen Familie, der Skordyles, im Sinne „christgläubig".[15] Im selben Sinne gebraucht dieses Wort der Geschichtschreiber Nikephoros Bryennios bezüglich seines Vaters, noch bevor er als Kronprätendent aufgetreten war und einfach als Stratege fungierte.[16] Wir finden weiter πιστός unter den Titeln

---

11) Vgl. G. Ostrogorsky, *Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos*, Actes du IVe congrès international des études byzantines, Bulletin de l'inst. arch. bulgare, t. IX, 1935, S. 285.

12) Laonikos Chalk. I, 64, 3; I, 70, 7 ed. Darkó. Dukas 51, 7 ed. Bonn. vgl. Dölger a. a. O. S. 67.

13) S. Moravcsik, a. a. O. S. 154, 156.

14) *De sacra regni Ungariae corona*, S. 70 u. ff.

15) Εἰς εὐγενεῖς καὶ θεοσεβεῖς καὶ πιστοὺς ἄρχοντας καὶ στρατιώτας τῶν εὐσεβῶν καὶ κραταιῶν αὐθεντῶν ἡμῶν κτλ. (Miklosich-Müller, *Acta et diplomata* 3, 235.)

16) Ὁ Βρυέννιος Νικηφόρος *τὰ πρὸς τὸν θεὸν πιστός, τὰ πρὸς φιλίαν βέβαιος, δεινός τε κτλ.* Nikeph. Bryenn. p. 101, v. 8, ed. Bonn.

eines walachischen Woiwoden aus der Moldau, des Begründers des Athos-Klosters Dochiariu.[17] Im Katholikon des Athos-Klosters Chilandari befindet sich ein Wandgemälde, welches den Kaiser Andronikos II. Palaiologos (1282—1328) und seinen Schwiegersohn, den serbischen König Stephan Uroš II. Milutin, nebeneinander darstellt; das Epitheton πιστός kommt in den Titeln beider vor.[18] Wir sehen also, daß πιστός als Beiwort auf rangjüngere, dem Kaiser unterstellte Personen und auch auf fremde Fürsten durch die Byzantiner selbst angewendet wurde; dieses haben auch die Fürsten der Länder, die unter dem starken Einfluß der byzantinischen Kultur standen, für sich in Anspruch genommen. Aber weder hier noch dort ist irgendwie zu spüren, daß man durch dieses Adjektiv die Souverainität oder die dem byzantinischen Kaiser ähnliche Machtstellung der betreffenden Personen zum Ausdruck bringen wollte.

Bezüglich des Kreuzes in der rechten Hand Geyzas müssen wir vor allem betonen, daß es kein doppeltes Kreuz ist, wie Moravcsik es behauptet,[19] sondern ein Szepter, welches oben ein einfaches Kreuz und noch etwas trägt. Näheres werd en wir darüber ermitteln können, wenn wir es mit analogen Erscheinungen vergleichen. Außer der schon von M. erwähnten Silbermünze des Kaisers Alexios I. Komnenos[20] finden wir ganz ähnliche Scepter auf dem im Cod. Coislin. 79 sich befindlichen Miniaturbilde der Kaiserin Maria, Gattin des Nikephoros Botaneiates[21] und zweimal in den Abbildungen des Apostels Petrus, deren eine an der Bulle eines Petros Patrikios aus dem XI. Jh.,[22] die andere auf einer ebenfalls aus dem XI. Jh. herstammenden Bulle des Boemund, Fürsten v. Tarent[23], zu sehen ist. Diese Szepter unterscheiden sich nur ganz wenig von einander. Auf der Silbermünze des Kaisers Alexios I. Komnenos und auf der Bulle des Petros Patrikios weisen die zwei Flügel, die aus der vertikalen Schaft des Szepters gegen den horizontalen Arm des Kreuzes sich emporheben, kleine Seitensprößlinge auf, die einer stilisierten Blattverzierung ähnlich erscheinen. Auf dem Miniaturbild der Kaiserin Maria und auf dem Petrusbild der Boemundbulle scheiden diese Seitensprößlinge vollkommen aus und der Oberteil des Szepters gleicht einem mit Kreuz kombinierten Anker. Diese Form ruft uns jenes Symbol der ersten Christen in Erinnerung, die den Anker als Abzeichen der Hoffnung und der Festigkeit, einmal für sich, zum anderen mit dem Kreuz vereinigt als heimliches Erkennungszeichen gebrauchten. Neulich hat Sulzberger[24] viele Variationen dieses Symbols zusammengestellt und publiziert, darunter manche, die der Figur an der Boemundbulle ganz ähnlich gestaltet sind, so daß wir an dem engen Zusammenhange beider Gruppen

---

[17]) Ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ εὐσεβὴς καὶ πιστὸς αὐθέντης πάσης Μολδοβλαχίας, Ἰωάννης Ἀλεξάνδρου βοιβόδα καὶ κτήτωρ τῆς ἁγίας μονῆς ταύτης (Millet, *Monuments de l'Athos*, I, 242).

[18]) Ἀνδρόνικος ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεὺς Ῥωμαίων ὁ Παλαιολόγος und Στέφανος ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς Οὔρεσις κράλης καὶ περιπόθητος γαμβρὸς τοῦ κραταίου καὶ ἁγίου βασιλέως Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου κτλ. (Millet, *Monuments de l'Athos*, I, 79).

[19]) A. a. O. S. 154.

[20]) S. Sabatier, *Description des monnaies byzantins etc.* II, 188.

[21]) S. Lampros, Λεύκωμα βυζ. αὐτοκρατόρων 1930. Taf. 63. Ebersolt, *Arts somptuaires* etc. S. 90. Auf diese Abbildung bin ich durch F. Dölger *brieflich aufmerksam gemacht worden.*

[22]) Laurent, *Sceaux byzantins inédits*, Byz. Zeitschr. 33 (1933), Taf. III.

[23]) Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin*, S. 229.

[24]) *La symbole de la croix etc.* Byzantion II (1925), 337 uff.

kaum zweifeln können. Der ältere Gebrauch dieses Ankerkreuzes als Szepterverzierung ist an den Münzen des Kaisers Konstans II.[25] (641—668) und seiner Söhne[26] zu sehen, wo dieses Symbol einmal auch separat auftritt. Diese ältere Gebrauchsweise zeigt deutlich, daß das Ankerkreuz auch als Szepterverzierung ursprünglich in seiner einfachen urchristlichen Form ohne jede Stilisierung angewendet wurde und die Stilisierung tritt erst vom XI. Jh. an auf, zuerst ganz leise, später immer zierlicher, so daß das Kreuz ganz wie mit Blumenpracht umhüllt erscheint. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß das Szepter in Geyzas Hand, wie es auf der Krone abgebildet ist, nichts anderes ist, als ein mit dem urchristlichen Ankerkreuz dekorierter Ehrenstab,[27] welcher nach seiner Form zwischen der einfachen der Boemundbulle und der stilisierten der Alexiosmünze beinahe die Mitte hält.

Aus dem einfachen Kreuz wird offenbar durch Beifügung des Ankers noch kein Doppelkreuz, so ist auch das einfache Ankerkreuz in Geyzas Hand, wie es auf der Krone abgebildet wird, gar nicht als Doppelkreuz anzusehen. Ebenso unzulässig ist die M.-sche Gegenüberstellung des einfachen und doppelten Kreuzes, als ob dieses das Machtsymbol des byzantinischen Reiches, jenes aber dasselbe des ungarischen Königtums gewesen wäre.[28] Die Kaiserbilder sind die Zeugen dafür, daß in Byzanz beide Symbole abwechselnd und im ziemlichen Gleichgewicht in der Hand der Kaiser gebraucht wurden.[29] Aber nicht ausschließlich in der Hand der Kaiser, sondern sie kommen oft in der Hand der Erzengel, Apostel, Heiligen und auch der ungekrönten Kaisersöhne vor.[30] Auf den Münzen des Kaisers Konstans II. sehen wir den Kaiser mit seinen drei Söhnen so abgebildet, daß alle drei ein mit einfachem Kreuz dekoriertes Szepter in der Hand haben.[31] Wir wissen, daß unter den Kaisersöhnen nur der älteste, Konstantinos, noch zu Lebzeiten seines Vaters gekrönt wurde, über die zwei jüngeren, Herakleios und Tiberios, sagt Theophanes[32] ausdrücklich, daß sie ungekrönt blieben und keine offizielle Hofwürde (ἀξία) führten. Sie trugen aber ganz gewiß den Titel des Despoten im Sinne Kaiserlicher Hoheit, denn dieser Titel war — wie Konstantinos Porphyrogennetos berichtet — schon in der Zeit des Kaisers Herakleios (610—641) auf sämmtliche Kaisersöhne übertragen.[33] Aus alledem geht klar hervor, daß weder das mit dem (einfachen oder doppelten) Kreuz, noch das mit dem Ankerkreuz

---

[25]) Sabatier, *Description* etc. II, pl. XXXIV, 17.

[26]) Ebenda II, pl. XXXIV, 16.

[27]) Die Bedeutung des Ankerkreuzes als Ehrensymbols wird scharf beleuchtet durch den Umstand, daß es unter den Aposteln und Heiligen, soweit ich sehe, allein mit dem Szepter des Apostels Petrus verbunden wird. Dies geschah offenbar mit Anspielung auf das Wort Christi: σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν κτλ. (Matthäusevang. 16, 18). Das Ankerkreuz in der Hand Petri bedeutet also das felsenfeste Vertrauen und die Hoffnung Christi auf seinen Apostel, nachdem der Anker auch im Kreise der Urchristen als Symbol der Hoffnung und Festigkeit angesehen wurde (Paulusbrief an die Hebräer 6, 18—19).

[28]) S. a. a. O. S. 154.

[29]) S. die Kaiserlichen Münzen bei Sabatier, Description etc.

[30]) Schlumberger, *Sigillographie* etc. 50, 126, 229, 255, 389.

[31]) Sabatier a. a. O. II, pl. XXXIV, 15; XXXV, 22 et passim.

[32]) P. 352, 16 ed. de Boor: ἐταράχθη δὲ Κωνσταντῖνος, διότι αὐτὸς μόνος ἦν ἐστεμμένος, οἱ δὲ ἀδελφοὶ αὐτοῦ οὐδεμίαν ἄξίαν εἶχον.

[33]) Vgl. *De cerimoniis* II, 27—29, p. 627—30 ed Bonn.

dekoriertes Ehrensymbol in Byzanz ausschließlich für die Kaiser in Anspruch genommen werden darf. Sie kommen auch im Zusammenhang mit anderen hochverehrten Personen öfters vor und der König Geyza konnte als Despotes des byzantinischen Hofes das Ankerkreuz nach den Gewohnheiten der Hofetikette tragen.[34]

Jetzt können wir zur Hauptfrage übergehen, ob die durch den Kaiser Michael Dukas an den König Geyza von Ungarn gesendete Krone eine Fürstenkrone oder eine wirkliche Herrscherkrone war, d. h. ob sie der στέφανος, — oder der στέμμα — Gruppe angehörte? Es stehen uns diesbezüglich so viele klare Kennzeichen zur Verfügung, daß diese Frage mit Bestimmtheit gelöst werden kann. Es herrschte bisher allgemein die Qualifizierung dieser Krone als eines Stephanos. So sahen darin Ipolyi [35] und Pauler[36]

---

[34]) Ich kann hier nicht näher eingehen auf die Frage, ob auf der dem Bilde Geyzas beigefügten Inschrift die ältere Lesart (Γέωβιτζ δεσπότης), oder die neue, durch Moravcsik empfohlene (Γεωβιτζάς) die richtige ist. Ich beabsichtige meine diesbezügliche Ansicht, laut welcher ich für die ältere Ansicht Stellung nehme, bei einer anderen Gelegenheit ausführlich darzustellen. Was die Geschichte des Despotentitels anbelangt, kam ich zu dem Ergebnis, daß dieser Titel, der anfangs ausschließlich Kaiserlicher Titel war, stufenweise auf die Söhne, bald fernere Verwandten (Onkeln, Brüder, Schwiegersöhne etc.) des Kaisers übertragen wurde, zugleich bewährte er sich als gutes Mittel zur Umgehung der offiziellen Rangliste in den Fällen, wenn die höchsten Hofwürden schon besetzt waren und man jemanden den höchstrangierten vorsetzen wollte. Der Despotes, als zusammenfassender, genereller Titel der Mitglieder der Kaiserlichen Familie, zeigte sich für ein solches Vorgehen als besonders geeignet. Auf solche Weise ist er in der Praxis den gesammten Hofwürden öfters vorgesetzt worden, als ein außerordentlicher, außerhalb der offiziellen Rangliste stehender, gleich nach dem Kaiser folgender Hoftitel (τιμή). Die letzte Konsequenz dieser Sachlage hat der Kaiser Michael Palaiologos in der Mitte des XIII. Jh. gezogen, indem er aus diesem Titel die oberste Hofwürde kreierte und derselben den ersten Platz in der offiziellen Hofrangliste definitiv zugewiesen hat. Die wichtigsten Etappen dieser interessanten Entwicklung außer den oben erwähnten Fällen aus der Zeit der Kaiser Herakleios und Konstans II., als der Despotentitel schon auf die Kaisersöhne übertragen war, sind folgende: 1. Michael IV. (1034—41) verlieh diesen Titel seinem Bruder Johannes (vgl. Psellos I, 66, c. XIV; c. XIII; I, 71, c. XXVIII, Ren.), sein Neffe, Michael V. Kalaphates (1041—42) hat ihm denselben anfänglich bestätigt, später verweigert (Zonaras III, 607 ed. Bonn., Psellos I, 88, c. V—VI; I, 93, c. XII. R.) 2. Manuel Komnenos beförderte den ungarischen Prinzen Béla (Alexios), als seinen angehenden Schwiegersohn und präsumtiven Thronfolger zum Despotes (Kinnamos p. 215 B.) 3. Ähnlicherweise hat auch der Kaiser Alexios III. Angelos seinen Schwiegersohn u. präsumtiven Thronfolger Alexios Palaiologos mit diesem Titel ausgezeichnet (Phrantzes I, 1, p. 6 B) 4. Ebenso machte der Kaiser Ioannes Dukas Vatatzes (1222—55) den Schwiegersohn, Nikephoros den Epiroten u. dessen Vater Michael zu Despotes (Nikeph. Greg. I, 49 B). 5. Endlich wurde Michael Palaiologos schon als Vormund des Ioannes Laskaris im J. 1259 auf eigenen Wunsch zum Despotes ausgerufen, sein Bruder Ioannes war damals Sebastokrator, sein Halbbruder Konstantinos καῖσαρ (Nikeph. Greg. I, 72 B). Nach der eigenen Kaiserkrönung beförderte er den Bruder zum Despotes, den Halbbruder zum Sebastokrator (Nikeph. Greg. I, 79 B). Somit ist die Despoteswürde als offizielle Hofwürde anerkannt und als höchste in die Rangliste eingetragen worden. Die Ansicht Steins (Untersuchungen zur spätbyzant. Verfassungs- u. Wirtschaftsgeschichte, Mitteil. zur osman. Geschichte 2 (1923—25/31), der die Schaffung der Despoteswürde in die Zeit Manuels I. setzt, ist also zu berichtigen. Zwischen dem Despotentitel des Prinzen Béla und dem des Ioannes, Onkels des Michael Kalaphates, ist kein Unterschied. Wenn wir denselben als in die Rangklasse nicht eingeteilten auffassen, können wir uns nicht darüber wundern, daß darauf bei der Neuregelung der in die Rangklasse eingeteilten Hofwürden unter Alexios I. Kommenos kein Bezug genommen wurde.

[35]) A. a. O. S. 145.

[36]) A. a. O. I², 133.

eine offene Krone. Ähnlich lautet auch die Äußerung Kondakovs[37] über diese Frage: „Die Krone Stephans des Heiligen ist keine Königskrone, sondern eine Patrizier- oder Fürstenkrone. Ihrer Form nach entspricht sie nur dem ersten Range am byzantinischen Hofe und gehört auch nicht zu den eigentlichen Regalien, ist also kein Stemma, sondern bloß ein Stephanos, oder die Krone eines Cäsars..... die zwölf Frontonschildchen bilden ein sicheres Kennzeichen der corona radiata. Wie schon Reiske nachwies, war in Byzanz der Stephanos mit Strahlenspitzen verziert.“ Noch ausführlicher wird derselbe Standpunkt durch Ebersolt[38] motiviert: „La couronne hongroise a été remaniée dans sa partie supérieure; les deux branches entre-croisées et la croix fixée à l'intersection de ces branches sont de date postérieure. Il ne s'agit pas d'un camélaukion, la coiffe ayant dû être ajoutée au moment où, par l'adjonction des deux branches, cette coiffure fut transformée en couronne fermée. Primitivement, elle se composait d'un cercle d'or, bordé d'un double fil de perles et orné de pierres et de plaques émaillées. Ce cercle est surmonté de triangles, alternant avec des médaillons demi-circulaires. Deux plaques émaillées, plus grandes, sont fixées devant et derrière. — Cette couronne, ornée du portrait de l'empereur régnant, n'est pas un stemma, mais un stephanos, qui était octroyé aux princes vassaux de l'empire. Elle a dû être envoyée par l'empereur de Byzance au roi de Hongrie, en signe d'investiture“.

Ganz isoliert steht die kurz vorher geäußerte Meinung Moravcsiks, der untere Teil der heiligen ungarischen Krone sollte in ihrer Totalität jenem Stemma-Typus entsprechen, den die byzantinischen Kaiser trugen. Moravcsik hält es nicht für nötig, seine auffallende Ansicht näher zu begründen; er verweist dabei einfach auf die archäologischen Untersuchungen, u. zwar eine einzige diesbezügliche Note Kondakovs.[39] Dieser Verweis aber zeigt deutlich, daß Moravcsik den Kondakov gründlich mißverstanden hat, indem er ihn als einen Anhänger der στέμμα — Partei hinstellt, u. zwar deshalb, weil er gleichzeitig nicht auf die übrigen sämmtlichen auf dieses Thema bezüglichen Äußerungen Kondakovs Rücksicht nahm. Kondakov sagt nämlich in der angeführten Note folgendes: „Такое заключенiе надо принять потому, что венгерская корона, сдѣланная на подобiе стеммы, но изъ обруча и византiйской звѣздицы (въ листѣ которой вправленъ крестикъ и потому спадаетъ), имѣетъ ту же форму, но безъ тульи. См. мою „Исторiю византiйской эмали“. Moravcsik hat nicht bemerkt, daß sich der Ausdruck Kondakovs, in welchem er die ungarische Krone als dem Stemma ähnlich ausgeführt qualifiziert, nicht allein auf den unteren Teil (d. h. auf die von Michael Dukas an Geyza gesendete Krone), sondern auf das Ganze der Krone bezieht, wie sie nach der Verbindung mit dem oberen Teile, der ursprünglich von dem unteren Teile ganz separat existierte, hervorgegangen ist. Das erhellt deutlich aus der Bemerkung Kondakovs, daß die ungarische Krone aus einem Reife und einem byzantinischen Sterne zusammengesetzt ist. Es ist bekannt, daß Kondakov den Oberteil der Krone für einen „Stern“, d. h. zwei halbkreisförmige, oben sich kreuzende Bogen erklärte, die ursprünglich über eine Schüssel (δίσκος) sich erhoben und den Zweck hatten, nach dem orthodoxen Ritus das heilige

---

[37]) *Geschichte und Denkmäler des byzant. Emails*, Frankf. a. Main, 1892, 239—242.

[38]) *Les arts somptuaires de Byzance*, Paris, 1923. S. 99.

[39]) *Очерки и замѣтки по исторiи средневѣковаго искусства и культуры*, Praha, 1929, S. 219. N. 2.

Brot während der Consecration des Opfers zu überdecken.[40] Nach seiner Ansicht ist dieser „Stern“ am Anfang des XII. Jh. irgendwo im Westen entstanden und ungefähr im XIII. Jh. mit der von Michael Dukas gesendeten Krone verbunden worden.[41] So wurde diese Krone, die auch nach der oben zitierten Äußerung Kondakovs kein Stemma, sondern nur ein Stephanos war, später durch Verbindung mit diesem „Stern“ zu einem Stemma umgewandelt. Wie aus dem der oben angeführten Note zugehörigen Texte Kondakovs erhellt, wurde das Stemma, welches anfänglich aus einem breiten goldenen Reifen mit einem Kreuz an der Stirnseite bestand, schon im XI. Jh. und noch früher, mit einem seidenen Käppchen und zwei kleinen goldenen Bogen erweitert, an deren sich schneidenden Spitze man noch ein Kreuz mit dem Globus fixierte. Erst im XII. Jh. nahm das Stemma die Form der persischen Tiara an, indem der untere Reif geschmälert, die obere Wölbung aber hemisphärisch vergrößert wurde, ebenfalls mit einem Kreuz in der Mitte. Ebersolt[42] identifiziert diese tiaraförmige Krone mit dem καμελαύκιον, einer in den byzantinischen Quellen sehr oft erwähnten korb- oder baldachinartigen Kopfbedeckung, und bezieht die bei Anna Komnene[43] befindliche Beschreibung der byzantinischen Kaiserkrone darauf. Nur darin scheint er zu irren, daß er zwischen dem καμελαύκιον und dem στέμμα einen scharfen Unterschied aufstellt, das letztere ohne Käppchen sich vorstellend.[44] Dem widerspricht aber zuerst die Aussage des Konstantinos Porphyrogennetos (τὰ στέμματα ἃ παρ' ἡμῶν καμελαύκια ὀνομάζεται, de adm. imp. p. 82), dann die überlieferten Kaiserbilder, z. B. die Bilder des Michael Dukas und Konstantins[45] auf der ungarischen Krone, die rotes, bzw. grünes Käppchen an der Krone aufweisen. Diese scharfe Trennung kann nur für das VII. Jh. zutreffen, als zwischen den beiden eine entschiedene Distinktion gemacht wird und das καμελαύκιον zur Tracht der Caesaren gehörte.[46] Seit dem X. Jh. war das Stemma (die Kaiserkrone), ebenso wie das καμελαύκιον, eine geschlossene, nach oben gewölbte Krone mit der Tendenz der fortschreitenden Vergrößerung der Wölbung. Es trug außerdem ein Kreuz oder einen kreuzartigen Reiherbusch in der Mitte.

Es ist also klar, daß die von Michael Dukas an Geyza gesendete Krone nicht zum Stemma-, sondern zum Stephanos-Typus gehörte. Wie schon Reiske[47] und Kon-

[40]) *Византійскія эмали (russ. Ausgabe), СПБ, 1892,* S. 228.

[41]) *Изображенія русской княжеской семьи въ миніатюрахъ XI вѣка, Санктпетербургъ,* 1906. S. 68. Ich spreche dem verehrten Herrn Sekretär des Inst. Kond., D. Rassovski, meinen wärmsten Dank für die Zuvorkommenheit aus, mit welcher er sämtliche diesbezüglichen Texte Kondakovs mir zur Verfügung stellte.

[42]) *Les arts somptuaires* etc. p. 96.

[43]) *Alex. III,* 4 (I, 147, 17 B).

[44]) A. a. O. p. 98.

[45]) Man hält im allgemeinen diesen Konstantinos für den Sohn des Michael Dukas. Bock *(Die byzantinischen Zellenschmelze* S. 241) war der einzige, der in ihm den Bruder des Kaisers erkannte. Ich glaube nachweisen zu können daß Bock Recht hatte. Der Sohn des Michael Dukas wurde nach 1. April 1071 geboren (vgl. Anna Komnene, *Alex. III,* 1, p. 135, 13 B) und konnte nicht vor dem 1. Juni d. J. zum βασιλεύς befördert werden. Die Sendung der Krone an Geyza erfolgte aber um den 20. April d. J. (Katona, *Hist. critica* t. II. p. 377). Andererseits hatte der Sohn nach Psellos (II, 178 Ren.) u. Anna Komnene (*Alex. III,* 1; p. 135 B) blondes Haar und gradlinige Augenbraunen, während nach der Abbildung auf der Krone der Mitkaiser Konstantin schwarzes Haar und stark gebogene Augenbraunen hatte.

[46]) Const. Porph., *De cerim.* II, 27, p. 628.

[47]) *Comment. ad Const. Porph. de cerim.* l. I. p. 45.

dakov[48] feststellten, war diese eine corona radiata, eine späte Nachfolgerin der Strahlenkrone, die als Herrschersymbol schon in der Diadochenzeit angewendet und von dort auch durch die römischen Kaiser übernommen wurde.[49] An unserer Krone sind die bald halbkreisförmigen, bald dreieckartigen Frontonschildchen an die Stelle der Strahlen getreten, sie gehörten von vornherein zur Dekoration der offenen und nicht der geschlossenen Kronen. Es gab ursprünglich keinen Platz für ein Kreuz an der Krone des Geyza I. (selbst dem Oberteile wurde es erst später zugefügt, wie aus der gewaltsamen Anstiftung des Kreuzes in der Mitte des Christusbildes an der obersten Platte ersichtlich ist), sie hatte also die zwei wesentlichen Merkmale des Stemma (die Geschlossenheit und das Kreuz) ursprünglich nicht inne. Als ein drittes Argument für seine Stephanosqualität kann der Umstand gelten, daß sie die Namen und die Bilder des Kaisers Michael und des Königs Geyza trägt. Die Präsenz des Kaiserbildes an einer Krone oder einem Gewande oder an der Wand der Kirchen bedeutete nach allgemeiner byzantinischer Auffassung die Hervorhebung der souverainen Macht des Kaisers dem gegenüber, der dort als Eigentümer oder Stifter abgebildet wird.[50] So trugen die Kaiserinnen, die fremden Fürsten und die großen Würdenträger des Hofes das Kaiserbild an ihren Gewändern als Zeichen ihrer besitzartigen Zugehörigkeit zum Kaiser. Andererseits ist die Bezeichnung des Namens und des Bildes des Eigentümers selbst ein Merkmal der Despoten- und Kaisarkrone.[51] Demzufolge drücken die Herrscherbilder der Dukaskrone nicht die Souverainität des ungarischen Königs, sondern die des byzantinischen Kaisers aus, die Krone kann also auch aus diesem Grunde nicht für ein Stemma, sondern nur für einen Stephanos gelten.

Doch hat unsere Krone eine Eigentümlichkeit, die sie nach der Beschreibung der Anna Komnene zum Stemma-Typus näher führt und diese besteht in den mit Perlen und Edelsteinen dekorierten goldenen Kettchen (ὁρμαθοί), welche vom Reife seitwärts herabhängen und nach Anna nur an den Kaiserkronen vorkommen.[52] Wenn wir die Krone in Betracht ziehen, die auf einem Emailbild der Dukaskrone der Despotes Geyza, König von Ungarn, trägt, finden wir darauf gar keine herabhängenden Kettchen und nur ein Frontonschildchen, wogegen die an Geyza gesendete Krone sechs solche halbrunde Schildchen aufweist. Den Grund dieses bedeutenden Unterschiedes hat noch niemand untersucht, obgleich es der Mühe wert war. Es kann uns hier jene Beschreibung, die wir bei Ps.-Kodinos[53] über die Despoteskrone lesen, nähere Anleitung geben. Dieses Werk ist zwar erst in der zweiten Hälfte des XIV. Jh. entstanden, doch können wir seine Berichte — mit Rücksicht auf das konservative Verfahren der Byzantiner

---

[48]) S. oben S. 69.

[49]) Alföldi A., *Insignien u. Tracht der römischen Kaiser, Mitteil. d. deutsch. arch. Instituts,* Röm. Abt. 50 (1935), 1—2, S. 140.

[50]) Grabar, *Les fresques à Sainte Sophie de Kiev* etc. Sem. Kond. VII (1935), S. 114., vgl. Ebersolt, *Arts somptuaires,* S. 40, 137.

[51]) S. *Kodinos de off.* p. 13. v. 8. B. vgl. Kondakov, *Istorija vizantijskoj emali,* S. 227.

[52]) *Alex. III,* 4. (I, 147, 20.)

[53]) P. 100. v. 14—20. B: „ὁ δέ γε δεσπότης τὸν τοῦ βασιλέως κύψας ἀσπάζεται πόδα· ἀναστάντος οὖν ὁ βασιλεὺς περιτίθησιν οἰκειοχείρως τῇ αὐτοῦ κεφαλῇ στέφανον διὰ λίθων καὶ μαργάρων, ἔχοντα καμάρας μικρὰς τέσσαρας ἔμπροσθέν τε καὶ ὄπισθεν καὶ ἐκ πλαγίων, εἰ ἄρα ὁ χειροτονηθεὶς βασιλέως υἱός ἐστιν, εἰ δὲ γαμβρὸς τύχοι ὤν, ἔμπροσθεν μόνον· ὃς δὴ στέφανος καλεῖται καὶ στεμματογύριον“.

hinsichtlich der Zeremonien — auch für das XI. Jh. verwenden, wenn kein zwingender Grund zur Annahme einer Abweichung vorliegt. Nach der angeführten Stelle des Ps.-Kodinos gibt es auf der mit Edelsteinen und Perlen dekorierten Despotes-Krone nur eine καμάρα in der Mitte der Stirnseite, wenn der Träger der Krone ein Schwager des Kaisers ist, wenn es sich aber um die Söhne des Kaisers handelt, deren vier. Es fragt sich, was diese καμάρα sein soll? Im Kommentar des Gretser und Goar[54] lesen wir die Erklärung, daß die Despoteskrone oben durch zwei sich kreuzende halbkreisförmige Bogen verbunden wurde, die eine Wölbung über den Reif bildeten; die καμάρα sollte also eigentlich nichts anderes sein, als der mittlere Teil dieser Halbkreise. Diese Erklärung ist jedoch zweifellos irrig, einerseits weil sie aus der Despoteskrone eine geschlossene Krone macht, was den Tatsachen widerspricht, andererseits aber aus diesen zwei Halbkreisen weder die vier noch die eine καμάρα befriedigend ausgelegt werden können. Nach dieser Auffassung hätte ein viertelkreisförmiger Halbbogen nach oben ohne jeden Anschluß geneigt, als etwas kammartig in der Luft Schwebendes. Eine ähnlich sonderbar ausgestattete Krone existierte nach unserer Kenntnis in Byzanz nicht. Die Bedeutung der καμάρα ist ungefähr mit der ἁψίς[55] gleich, welche einen vollen Halbkreis bedeutet. Ps. Kodinos spricht ausdrücklich über kleine καμάραι,[56] welcher Ausdruck auf die hoch über den Kopf emporragenden halbkreisförmigen Bogen gar nicht passen kann. Diese kleinen καμάραι können nichts anderes sein als kleine apsisförmige Akroterien, bzw. Schildchen, die den oberen Rand des Stephanos zieren.[57] Gemäß dieser Auffassung entspricht die auf dem Emailbild sichtbare Krone auf Geyzas Haupt genau jener Despoteskrone, die der Schwager des Kaisers trug, d. h. der nur eine καμάρα vorne über der Stirn hatte. Aber auf der durch Michael Dukas an Geyza gesendeten Krone selbst giebt es insgesamt sechs καμάραι. Unter denen heben sich eine vorne, die andere rückwärts und je zwei seitwärts vom Reife empor; diese letzteren sind viel kleiner als die übrigen und auch untereinander nicht ganz gleich. Außerdem gibt es noch unter den apsisartigen καμάραι noch rechts u. links je zwei dreieckförmige Spitzen, an denen wir schon oben die wesentlichen Teile der corona radiata, der Strahlenkrone, erkannt haben. Ob die apsisförmige Akroterien sich aus der Stilisierung des Strahlenornaments entwickelt haben, oder aber nur eine Fortbildung der an den Mondsichel sich nähernden Erhöhung in der Mitte des Diadems der Kaiserin sein sollten, ist schwer zu entscheiden, aber auf alle Fälle sind diese auf altrömische Insignien der Kaiserzeit zurückzuführen. Es ist hier besonders wichtig auf die große Ähnlichkeit hinzuweisen, die zwischen der dem Geyza gesendeten Krone und jener Despoteskrone besteht, die nach Beschreibung des Ps.-Kodinos die Söhne des Kaisers trugen. Der Unterschied ist nur soviel, daß die Dukaskrone an den Seiten nicht zwei, sondern vier halbkreisförmige Schildchen aufweist, obgleich diese viel

---

[54]) Ad Codin. p. 369 B.

[55]) Niket. Chon. p. 742 v. 17, wo die Handschrift B (Cod. Monac. gr. 450) als mit ἁψῖδα gleichwertige Variante τὴν καμάραν angibt. Vgl. auch Du Cange Gloss. s. v.

[56]) S. die oben angeführte Stelle.

[57]) Ebersolt, *Arts somptuaires*, S. 128, schließt sich der Erklärung Gretsers und Goars an, nur gibt er seiner Unbestimmtheit mit einem „peut être" Ausdruck. Ähnlich auch Kondakov (Gesch. d. byz. Emails, S. 241).

kleiner sind als die vorne und rückwärts angesetzten. Wenn wir die herabhängenden Kettchen noch dazu rechnen, können wir den Schluß ziehen, daß die an Geyza gesendete Krone im ganzen zierlicher ausgestattet als die durch die Kaisersöhne getragene Despoteskrone war, doch hat sie das Niveau der Kaiserkrone nicht erreicht, wie wir es oben schon gesehen haben.

Wir sind über die Existenz solcher durch ihre prachtvolle Ausstattung nahe an die Kaiserkrone gerückten Kronen in Byzanz auch von anderen Seiten benachrichtigt. So hat der Kaiser Michael Palaiologos — wie Nikephoros Gregoras[58] berichtet — den Caesar Alexios Strategopulos στεφάνῳ πολυτελεῖ καὶ μικροῦ δέω λέγειν βασιλικῷ ausgezeichnet. Eine ähnlich prachtvolle Krone sendete nach demselben Autor die zweite Frau des Kaisers Andronikos II. Palaiologos, Irene von Montferrat, ihrem Schwiegersohn, dem serbischen König Uros II. Milutin (φέρουσα καλύπτραν ἐπέθηκε πρότερον τῇ κεφαλῇ τοῦ γαμβροῦ λίθοις καὶ μαργάροις πολυτελέσι κεκοσμημένην, ὁπόσοις καὶ οἵοις μικροῦ καὶ ἡ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς 'Ανδρονίκου τοῦ βασιλέως ἐκεκόσμητο).[59] Zu diesen besonders zierlichen und durch den byzantinischen Hof selten geschenkten Kronen gehörte auch die Dukas-Krone, trotz alledem war sie kein στέμμα, d. h. keine wirkliche Herrscherkrone, sondern nur ein στέφανος, oder — nach der Terminologie des Ps.-Kodinos — ein στεμματογύριον.

Die Stellungnahme Kondakovs bezüglich der ursprünglichen Form und Beschaffenheit des unteren Teiles der ungarischen heiligen Krone bewährt sich also auch für die Zukunft; die abweichende Ansicht Moravcsiks beruht auf einer Reihe von Mißverständnissen. Etwas anders steht die Frage hinsichtlich der Provenienz des oberen Teiles, wo die oben mitgeteilte Ansicht Kondakovs neulich durch die Forschungen O. v. Falkes berichtigt wurde. Falke[60] wies nach, daß die neun Emailbilder des oberen Teiles, nach der Technik und dem Stile hin geprüft, in die zweite Periode des Zellenschmelzes gehören, in die des sog. Senkschmelzes, deren Blütezeit ungefähr auf das X. Jahrhundert fällt. Infolgedessen steht nichts im Wege, die Entstehung dieses Teiles um das Jahr 1000 anzunehmen und darin die durch Papst Sylvester II. an den ungarischen König Stephan den Heiligen geschenkte Krone zu erkennen, wie die Schriftquellen und eine alte feste mündliche Tradition es übereinstimmend bezeugen.

Wir müssen noch kurz den historischen Hintergrund und die Umstände der Kronensendung untersuchen. Da die Krone — wie bekannt — durch Kaiser Michael Dukas an Geyza I., König von Ungarn, gesendet wurde, mußte dieser feierliche Akt gleich nach Geyzas Thronbesteigung, also im Mai 1074 erfolgt sein, denn sonst hätte die Krone ihre Aktualität eingebüßt.

Wie war die politische Situation des byzantinischen Kaisertums in jenem Zeitpunkte? Infolge der unter Michael Dukas herrschenden, allgemein bekannten Mißwirtschaft gingen alle äußeren und inneren Feinde gegen das Reich vor.[61] Die Patzinakiten plünderten Thrakien und Makedonien, die Bulgaren standen mit den Serben vereinigt gegen Byzanz auf, zu denen auch die Kroaten und die Dalmaten sich gesell-

---

[58]) I, 89, 8 B.

[59]) Nik. Greg. I, 242, 3—6 B.

[60]) *A szent Korona (= Die heilige Krone)*, Archeologiai Értesítő, Neue Folge XLIII., Budapest, 1929, S. 125 ff.

[61]) Zonaras, III, 708 B.

ten, so daß Skoplje, Niš, die Städte an der Save und Donau von Mitrovica bis Viddin vom Reiche losgerissen wurden.[62] Auch die normannischen und französischen Söldner haben sich offen gegen den Kaiser aufgelehnt,[63] der in seiner äußersten Not die Seldschuken, seine größten Feinde um Hilfe bat. So haben die Seldschuken den Aufruhr im byzantinischen Söldnerheere unterdrückt für einen Preis, der dem Kaiser die endgültige Abtretung sämmtlicher durch die Seldschuken besetzten Gebiete kostete.[64]

Ungefähr so gestaltete sich die Lage in Byzanz, als die Nachricht über die Wahl und Thronbesteigung des Königs Geyza Ende April 1074 eingetroffen ist. Man kann sich leicht vorstellen, mit welcher Freude der Kaiser diese unerwartete Botschaft entgegennahm. Geyza hatte durch die mit Synadene, Tochter des Theodulos Synadenos, Nichte des Nikephoros Botaneiates[65] geschlossene Ehe familiäre Verbindungen zu den vornehmsten Familien der Synadenos, Botaneiates, Komnenos und Dukas, also trat er mit dem Kaiser Michael Dukas selbst in das Verhältnis einer allerdings ferneren Schwägerschaft.[66] Geyza pflegte schon um 1064, als er den Ducatus über die Osthälfte von Ungarn führte, freundschaftliche Beziehungen zu Nikephoros Botaneiates, dem damaligen Befehlshaber des byzantinischen Grenzheeres an der unteren Donau,[67] welche bald zur Ehe Geyzas mit Synadene führten. Die so entstandenen engen persönlichen und familiären Verbindungen erklären das auffallende Vertrauen, welches die bei der Belagerung Belgrads im J. 1071 gefangengenommene griechische Wache mit seinem Führer Niketas zu Geyza hegte, indem sie sich ihm und nicht dem König Salomon ergab. So wird auch erklärt, daß Geyza die kapitulierten Griechen gegen Salomon in Schutz genommen, und nicht nur diese, sondern überhaupt sämtliche griechische Kriegsgefangene freigelassen hat, wofür der byzantinische Hof zu ihm und nicht zum König Salomon eine danksagende Botschaft sendete.[68] Dieser mit dem byzantinischen Hofe eng verbundene Geyza, der schon so viele Zeichen seiner Sympathie und Freundschaft zu den Byzantinern gab, konnte als Retter und Helfer in der Not für Byzanz bei Besteigen des ungarischen Throns erscheinen, und man blickte ihm mit den größten Erwartungen zu. Aber die Krone, die der Kaiser für ihn in jenem Moment verfertigen ließ, hatte außer der Freude, Anerkennung und Gratulation zu seinem Königtum noch eine andere Bedeutung gemäß der byzantinischen Auffassung. Die Byzantiner haben nämlich den Sinn der Kronensendung an fremde Fürsten von den Römern übernommen, daß der Fürst, der die Krone vom Vertreter Roms bekommt, in freundschaftliches Bundesverhältnis mit Rom gelangt und den außenpolitischen Interessen Roms zu dienen verpflichtet ist. Das bedeutete noch

---

[62]) Nikephoros Bryennios, 100, 16—21 B.

[63]) Kedrenos, II, 718, 22 u. ff. B.

[64]) Nikephoros Bryennios, 58 ff. B. Zonaras, III, 710 ff. B.

[65]) Skylitzes, 743 B.

[66]) Michael Dukas war ein Neffe des späteren Kaisers Alexios Komnenos, dessen Nichte der Neffe des Nikephoros Botaneiates heiratete, zugleich war Synadene, die Frau Geyzas, ebenfalls eine Nichte des Nikephoros Botaneiates. Vgl. Anna Komnene, *Alex. I*, 98, 20; I, 110, 18 und die Stammbäume am Schlusse der Kinnamos-edition von Du Cange. Die Byzantiner haben auch die Schwägerschaft der Neffen und Nichten als eine enge Verwandschaft angesehen. Vgl. Anna Komnene, *Alex. II*, 246, 11 B.

[67]) Zonaras, III, 678—679 B.

[68]) *Chron. pict. Vindobonense*, pp. 173—178 (Fontes dom. ed. Florianus t. II).

gar kein Verhältnis einer Steuerzahlung oder Vasallität im feudalen Sinne, sondern nur die feste Einziehung in die Interessensphäre der römischen Politik.

Seitdem Pompeius auf das Haupt des armenischen Königs Tiridates die freiwillig abgelegte Krone wieder auferlegt hat und ihm „certis rebus imperatis regnare iussit“,[69] und weiter Germanicus den Artabanes,[70] Nero aber den Tiridates[71] in ähnlichem Sinne krönte, finden wir im Laufe der ganzen römischen Kaiserzeit zahlreiche Beispiele der Kronensendung, als des Ausdruckes der Abhängigkeit vom römischen Kaiser.[72] Diese Sitte greift auch in die byzantinische Periode hinüber. Prokop sagt, daß die Fürsten von Numidien und Mauretanien nach alter Gewohnheit den Belizar um fürstliche Insignien gebeten und zugleich ihm versprochen haben, daß sie dem Kaiser dienen und mitkämpfen werden. Obgleich sie dieses Versprechen nicht eingehalten und behutsam abgewartet haben, wie der Kampf zwischen Belizar und den Vandalen entschieden wird, erhielten sie jedoch die gebetenen Insignien von Belizar.[73] Ähnlicherweise sagt Prokop über die Lazen, daß sie die Untertanen der Byzantiner sind, aber dieses Verhältnis kommt weder in der Steuerzahlung, noch in der Befolgung der Befehle, sondern allein darin zum Ausdruck, daß der neue König die Insignien der Herrschaft immer vom byzantinischen Kaiser erhält. Doch leisten sie dem Kaiser insoweit Dienst, daß sie die byzantinische Grenze überwachen und die Hunnen vom Einbruche in das Reich fernhalten.[74] Auch jene goldene Krone, die der Kaiser Alexios III. im 1197 dem König Leon von Armenien übersandte, hatte ähnliche Bedeutung. Gleichzeitig mit der Kronensendung kam ein Freundschaftsvertrag zwischen beiden zustande, laut welchem Leon zur Förderung der byzantinischen Interessen sich verpflichtete.[75] Es ist völlig ausgeschlossen, daß der byzantinische Kaiser bei solchen Verträgen die anderen Parteien als ihm gleichberechtigte Faktoren anerkannt hätte. Das hätte dem Anspruch auf die Weltherrschaftsstellung des byzantinischen Kaisertums, dessen Einfluß wir auf das ganze Geistesleben der Byzantiner schon oben ausführlicher dargestellt haben, stark widersprochen.[76] Es macht nichts, daß dieser Anspruch durch die Praxis im XI. Jahrhundert als längst überholt zu betrachten ist, denn man hat daran in der Theorie und der zeremoniellen Übung des byzantinischen Hofes mit desto zäherer Anhänglichkeit festgehalten. Wir dürfen also nach der gleichzeitigen staatsrechtlichen Auffassung der Byzantiner nicht behaupten, daß der Kaiser Michael Dukas den König Geyza von Ungarn, oder irgend jemanden, als einen sich gleichen souverainen Herrscher anerkannt hätte.

Daraus aber folgt noch gar nicht, daß das ungarische Königtum zum byzantinischen Kaisertum im Verhältnis der Vasallität oder Unterordnung gestanden wäre, oder daß

---

[69]) *Cicero pro Sestio,* 27, 58.

[70]) Tacitus, *Annales,* II, 56.

[71]) Tacitus, *Annales,* XV, 29.

[72]) W. Sickel, *Das byzantinische Krönungsrecht* bis zum X. Jahrhundert. Byz. Zeitschr. VII (1898), S. 535.

[73]) Bell. Vand. I, 25, p. 412—413. Haury.

[74]) Bell. Pers. II, 15, 2, p. 215. Haury. Vgl. zur Kronensendung durch Justinos I. Chron. Pasch. I, 613 B.

[75]) Dölger, *Regesten* etc. II, 103, n° 1642.

[76]) S. oben S. 63 u. ff.

die Kronensendung mindestens als eine Anspielung darauf aufgefaßt werden müsse. Die Krone wurde nicht dem ungarischen Staate, sondern der Person Geyzas geschenkt und war nicht auf eine andere Person, z. B. den folgenden König zu übertragen. Nach Geyzas Tod ist diese Krone zu einer historischen Reliquie bis zu dem Zeitpunkte geworden, als sie nach der Verbindung mit der Sylvesterkrone eine ganz neue Bedeutung erhielt. Geyza hat diese Krone als Symbol seiner engen persönlichen Beziehungen mit dem byzantinischen Kaiser angenommen, ohne sie in ungarischer staatsrechtlicher Beziehung gebrauchen zu können. Er konnte sich damit als ungarischer König nicht krönen lassen. Die ungarischen Chroniken erwähnen die Krönung Geyzas mit dem Ausdruck: „coronam regni suscepit".[77] Dies bezieht sich zweifellos auf die Sylvesterkrone, die schon die Gesetze Stephans des Heiligen apostrophieren als das Symbol der Herrschergewalt, ohne deren Gebrauch keine Krönung in Ungarn als in staatsrechtlicher Hinsicht vollwertig anerkannt wurde.[78] Geyza selbst nennt sich in einer Urkunde von 1075 rex consecratus,[79] woraus folgt, daß er sich nicht mit der byzantinischen Krone zum König krönen ließ, denn diese hatte vom ungarischen Gesichtspunkte keine staatsrechtliche Wirksamkeit.[80]

Seit der Verbindung mit der Sylvesterkrone ist die Dukaskrone der untere Teil der ungarischen heiligen Krone geworden und erst von da an gewann sie Anteil an jener hohen staatsrechtlichen Bedeutung, welche dieser Krone zufiel als seltenem Symbol und berühmter Quelle der vollkommenen staatlichen Souverainität, der Herrschaft, der höchsten Macht und des höchsten Rechtes, des Besitz- und Verleihungsrechtes der Landesgebiete, der Justiz und der Gnade, mit einem Worte der sämmtlichen, unter König und Nation verteilten Staatsgewalt. In diesem Momente aber hat die Dukaskrone seine alte originelle Bedeutung vollkommen eingebüßt und die neue Bedeutung steht mit der byzantinischen Provenienz in gar keinem Zusammenhange. Diese zwei heterogenen Bedeutungen scheint Moravcsik insoweit zusammengeworfen zu haben, als er die spezielle staatsrechtliche Auffassung, die sich über diese Krone erst nach ihrer Verbindung mit der Sylvesterkrone bei den Ungarn entwickelte, auch auf den schenkenden byzantinischen Kaiser übertrug.

Wer und wann diese zwei Kronen verbunden hat, wissen wir nicht. Jedenfalls mußte diese Verbindung vor dem XIII. Jahrhundert erfolgt sein, als die byzantinische Krone nach ihrer Provenienz ein gewisses Prestige noch innehatte. Wer immer diese Verbindung zustande brachte, verfuhr gewiß im Geiste der traditionellen Politik Stephans des Heiligen, der einerseits sein Land in religiöser Hinsicht der römischen Kirche angeschlossen hat, andererseits ein freundschaftliches Bundesverhältnis

[77]) S. die Texte der Wiener Bilderchronik (Flor. Fontes II, 187) und der Chronik von *Turóczi* (Schwandtner, Script, I, 125). Ähnlich auch Ranzanus (Fontes IV, 196) und das Chronicon Posoniense (Fontes IV, 32).

[78]) S. die gesammelten Belege dazu in Florianus, Font. Dom. I, 195 sqn. Die vielen historischen Beispiele dafür, daß die ungarische Nation eine mit anderer Krone vollzogene Krönung als ungültig zurückwies und ihre Wiederholung mit der ungarischen heiligen Krone forderte, sind bei Molnár, Magyar Közjog,[2] Pécs, 1929. S. 301—302 zusammengestellt.

[79]) Fejér, *Codex diplomaticus* I, 438.

[80]) Mit diesen Feststellungen fallen selbstverständlich alle anderen Erklärungsversuche weg, die oben in der Einleitung erwähnt wurden.

mit dem byzantinischen Kaiser Basileios II. zum Zwecke der Aufrechterhaltung des balkanischen Gleichgewichtes pflegte.[81] Diese außenpolitische Linienführung blieb, wenn man von den nicht lange anhaltenden Störungen und Ausschreitungen sowohl in der einen als auch in der anderen Richtung absieht, in der Arpadenzeit durchweg maßgebend. Die vereinigte Krone brachte diese Politik auch in zweifacher Hinsicht zum Ausdruck. Einerseits dadurch, daß sie auf die zwei mächtigen Stützpunkte der Politik des ungarischen Königtums hinwies, andererseits aber durch Anspielung auf die Bewahrung des Gleichgewichtes zwischen diesen zwei Stützpunkten und auf die Sicherung der Unabhängigkeit nach beiden Richtungen hin.

Eugen Darkó.

Debrecen.

---

[81]) S. ausführlicher über diese These in meinen „Byzantinisch-ungarische Beziehungen in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts“, Weimar, Böhlau, 1933. S. 4, u. ff.

A JAPANESE DRAWING OF THE RUSSIAN SETTLEMENT IN ANIVA BAY, KARAFUTO (1854)

Monuments of Russian wooden architecture in Siberia and in the Far East present considerable interest for the student of Russian antiquities. There can hardly be doubt that in the monuments of the eighteenth and even of the nineteenth centuries certain earlier architectural features were reproduced. Log buildings were characteristic of the whole progress of Russian expansion in Siberia and in the Far East. Wooden towers and wooden walls protected the Russian advance, and so were an essential part of the material background of the spread of Russian civilization in the East.

A number of wooden castles and churches built by the Russians in Siberia in the seventeenth and the eighteenth centuries have been investigated by N. V. Sultanov.[1] But Sultanov's list is far from being complete. As a contribution to some future corpus of the Russian antiquities it would not be amiss to call attention to two Japanese pictures of the Russian settlement in Aniva Bay, Southern Sakhalin (Karafuto). These pictures had been originally published by the Japanese Historiographical Institute, Imperial University of Tokyo, together with the diary of Muragaki Norimasa, a Japanese official who visited Karafuto in 1854.[2] The Russian settlement represented in the picture is, no doubt, the one which was known as Muravyovsky Post (Fort Muravyov). Norimasa mentions it as Kushunkotan.[3] Norimasa reached Kushunkotan on July 6, 1854. Under July 9 (p. 186 of his diary), he writes:

"Some Russians settled on mountains in the southern part of Kushunkotan last autumn, and built dwelling huts; and, on the 18th of last month (June 13), destroyed most of them and departed. We have inspected all that remained, and made pictures. In the Russian manner of house-building, the methods of providing protection against

---

1) Н. В. Султановъ, *Остатки Якутскаго острога и нѣкоторыхъ другихъ памятниковъ деревяннаго зодчества въ Сибири* (Извѣстія Императорской Археологической Коммиссіи, 24 [1907]).

2) The title of the publication is as follows: *Dai Nihon ko-monzho: Bakumatsu gwaiko kwankei monzho*, supplementary volume II, Tokyo, 1917. I acknowledge my thanks to the Historiographical Institute, Imperial University of Tokyo, for permission to reproduce the drawings. Professor K. Asakawa of Yale University was kind enough to translate for me the section of Norimasa's diary dealing with his visit to Aniva Bay as well as the explanatory notes to the drawing. The pictures made by Norimasa himself have been lost. The pictures published have been supplied by the editors of the collection from elsewhere. They refer, however, to the same place, and obviously were made before the Russians left.

3) It is indicated as Kussun-Kotan on the ethnographical map of the Amur region which was compiled by L. Schrenck. See *Reisen und Forschungen im Amur-Lande* by Leopold von Schrenck, vol. III (St. Petersburg 1881).

cold and against fire-arms, and the architectural details in general, all are ingenious and novel."

The Russian settlement in Aniva Bay was founded by Captain Nevelskoy in the autumn of 1853. The Russian vessel "Nikolai", owned by the Russian-American Company, came to the Ainu-Japanese settlement in Aniva Bay on October 3 (September 21, Julian Calendar), 1853. On October 7 (September 25) food and other supplies needed for the future Russian settlement, including eight guns, were unloaded from the ship and stored on the shore. The Russians immediately purchased from the Japanese lumber for the building of the dwellings and two shacks, and the Russian flag was hoisted.[4] The settlement was named Muravyovsky Post (Fort Muravyov), the Russian garrison of which comprised, according to the Russian sources, two officers and fifty eight men.[5] The officers were Major Busse and Lieutenant Rudanovsky.[6] According to their instructions, the Russians were to maintain friendly relations with both the Japanese and the Ainu. The Japanese, however, disappeared the next day after the arrival of the Russians.[7] The Ainu immediately started looting the belongings and food supplies left by the Japanese. The looting was stopped by the Russians.

Fort Muravyov was evacuated by the Russians in the summer of 1854 because of the fear of an attack on the part of the British fleet.[8] According to Schrenck, the Russians left Fort Muravyov on June 11 (May 30, Julian Calendar). As we have seen, Norimasa refers to June 13.

G. Vernadsky.

Yale University.

---

[4]) Лейтенантъ Бошнякъ, *Занятіе части острова Сахалина*, Морской Сборникъ т. XLIII, № 10 (СПб. 1859), стр. 397 сл. П. Тихменевъ, *Историческое обозрѣніе образованія Россійско-Американской Компаніи* (СПб. 1861), стр. 104 сл. L. Schrenck, *Reisen und Forschungen*, III, 86—87.

[5]) The Japanese observer mentioned "sixty six persons in all, one ill" (See the translation of the inscriptions in plate II, note 19).

[6]) It is apparently their names which are referred to in the Japanese inscriptions as Hossai (see note 5 to plate I, 2) and Rotanosuke (note 16, ibidem).

[7]) The Russian sources suggest that the Japanese were afraid of punishment on the part of their Government in case they maintained friendly relations with the Russians without the authorization of their Government. However, a few Japanese soon came back.

[8]) It was the time of the Crimean War.

1.



1

2

EXPLANATION OF PLATES

Plate I, 1. presents the general picture of Kushunkotan. The Russian castle is on the right.

Plate 1. 2 presents the detailed drawing of the Russian castle. The following is the translation, by Professor Asakawa, of the Japanese inscriptions.

1. Picture of the barrack of the Russians, at Kushunkotan, Karafuto Islands.
2. Huts built by Russians at Kushunkotan, Karafuto Islands.
3. Jin-ya is about here. Guards sent from Matsumaé during summer.
4. East watch: about 25 shaku high, about 2·5 ken wide. 3 cannon.
5. The commander is in east tower. Hossai [Busse] dwelling hut, width about 3 ken, length about 4·5 ken, height about 16 shaku.
6. Pit filled with water.
7. Opens on hinges.
8. Pit for powder.
9. South corner, hut for the company. Width about 4 ken, length about 7 ken, height about 12 shaku. Windows are all glass. Each hut has a chimney; probably, as in a Dutch house, they make copper stoves and let out smoke by a copper pipe.
10. Each log 1·3 shaku square. 25 ken on each of the four sides.
11. 2 pits within enclosure, depth unknown, but about 5 shaku on each side; a sun-shade of white cotton-cloth-like stuff.
12. West corner hut about 4 ken square, height about 12 shaku; this is the kitchen.
13. West tower. Height about 23 shaku, width about 2·5 ken. 3 cannon. About 6 shaku high a bell is hung.
14. 2 cannon, about 3 kwan. One faces kinban-sho, the other faces unjōya.
15. The gate about 6 shaku opens on hinges.
16. North corner, occupied by the lieutenant. Rotanosuke [Rudanovsky] company dwells here. Width about 4 ken. Length about 7 ken.
17. Unjōya about here.
18. Hut outside of enclosure as bazar. Width about 4 ken, length about 7 ken, height about 14 shaku.
19. 66 persons in all, one ill. Cannon 13. Dwelling huts are all made of logs cut to 1·3 shaku square, piled up; towers the same. On each tower watch is kept day and night by one man. During day and night shouts are made four times.
20. Sea.
21. Front divided into 9 shaku sections. Selling place of various articles. Entrance opens on hinges.
22. Space here 17 or 18 ken.
23. Bath house. Width about 9 shaku, length about 2 ken, height about 10 shaku.

Note.

Shaku a little over a foot.
Ken, 6 shaku.
Jin-ya is Japanese guard.
Unjōya is Japanese warehouse.
Kinban-sho is Japanese official quarters.

DAS EVANGELION IM SKEVOPHYLAKION

ZU LAWRA

Kondakov bildet in seinem Athos-Buch[1] ein Meisterwerk der byzantinischen Goldschmiedekunst ab, ein Buchdeckelpaar, das in der Schatzkammer des Athos-Klosters Lawra aufbewahrt wird und das nach alter Überlieferung der Kaiser Nikephoros Phokas dem Gründer und ersten Abt des Klosters Lawra, dem Heiligen Athanasios, mit dem er durch enge Freundschaft verbunden war, geschenkt haben soll. Die sehr hohe Qualität, besonders des Vorderdeckels mit der Christusfigur, die auf einer Fußplatte aus feinstem Email cloisonné steht und ein gleichfalls aus einer Emailplatte bestehendes Buch hält, macht in der Tat die Überlieferung von einem kaiserlichen Geschenk von vornherein glaubhaft. Kondakov erwähnt, daß diese Deckel ein Evangeliar des 11. Jahrhunderts mit Darstellungen der vier Evangelisten einschließen. Diese Angabe ist irrig und man kann nur vermuten, daß Kondakov die Bilder nicht gesehen hat, denn es ist schwer zu glauben, daß er nicht mit einigen Worten auf sie eingegangen wäre, wenn er sie vor Augen gehabt hätte. Möglicherweise hat man ihn die Handschrift gar nicht öffnen lassen.[2] Da ferner die Handschrift im Katalog von Spyridon und Eustratiades nicht erwähnt wird, ist ihr Bilderschmuck bis auf den heutigen Tag der byzantinischen Kunstgeschichte unbekannt geblieben.[3] Verfasser begrüßt es daher mit besonderer Freude, daß ihm gerade im Seminarium Kondakovianum-

---

[1]) Н. П. Кондаковъ, *Памятники христіанскаго искусства на Афонѣ.* С. Петербургъ, 1902, стр. 195, табл. XXVI—XXVII.

[2]) Auch Verfasser erreichte nur mit größten Schwierigkeiten die Erlaubnis, diese kostbare Handschrift photographieren zu dürfen, und zwar nicht so sehr der Deckel (auf die hier nicht noch einmal eingegangen werden soll), als der Miniaturen halber, da die Mönche eine gewisse Scheu haben, dieses Buch zu öffnen. Die Möglichkeit, die Miniaturen photographieren zu dürfen, verdanke ich der außerordentlichen Liebenswürdigkeit der derzeitigen Epitropen, die mich nicht nur auf das freundlichste in ihrem Kloster beherbergten, sondern auch mit größtem Verständnis meine Arbeit förderten, und ferner der tatkräftigen Unterstützung meines Reisegefährten, Herrn Anatol von Meibohm, der die Photographien herstellte. Ihnen allen sei an dieser Stelle aufs herzlichste gedankt. Ferner möchte ich den Professoren C. R. Morey und A. M. Friend von der Princeton-University, die mir ein längeres Verweilen auf dem Heiligen Berge im Herbst 1935 ermöglichten, meinen wärmsten Dank aussprechen.

[3]) Die einzige Erwähnung und eine Abbildung der Anastasis-Miniatur — soweit ich sehe — findet sich in dem von dem Archimandriten Parthenios aus Iwiron herausgegebenen Reise-Album, in dem außer Ansichten der Klöster, Bildern aus dem täglichen Leben der Mönche etc. auch einige Stücke aus Kirchenschätzen abgebildet werden: ΛΕΥΚΩΜΑ ΑΓ. ΟΡΟΥϹ ΑΘΩ ΚΕΙΜΗΛΙΑ. ΤΟΜΟϹ Γ. ΑΡΧ. ΠΑΡΘΕΝΙΟϹ ΙΒΗΡΙΤΗϹ. 1928.

die Gelegenheit gegeben ist, auf ein bedeutendes Monument byzantinischer Kunst eingehen zu können, das Kondakov, der Altmeister der byzantinischen Kunstgeschichte, erstmalig ans Licht gezogen hat.

I.

Dieses Prunk-Evangelion, von den Mönchen in Lawra auf Grund der oben erwähnten mündlichen Überlieferung kurz als Phokas-Evangelion bezeichnet, ist wie die meisten Handschriften, die für den lithurgischen Gebrauch bestimmt sind, von stattlichem Format[4] und enthält drei ganzseitige Miniaturen:

1. Fol. 1v: Anastasis (Taf. II, 1)
2. Fol. 114v: Geburt Christi (Taf. II, 2)
3. Fol. 134v: Koimesis (Taf. III, 1).

Die Brillanz der emailhaften Farbgebung, die minutiöse Technik des reiche farbliche Nuancen and subtile plastische Modellierung wiedergebenden Pinsels lassen diese Miniaturen als das Werk eines Konstantinopeler Malers erkennen. Um sie stilistisch einzuordnen, müssen zur Vergleichung nicht nur Werke gleichen Stils, sondern auch gleicher Qualität herangezogen werden, d. h. andere Werke, die vermutlich in demselben kaiserlichen Scriptorium entstanden sind. Es sind dies für die hier in Frage kommende Epoche vor allem die beiden für den Kaiser Basilios II. Bulgaroktonos (976—1025) gearbeiteten Handschriften, das Menologion im Vatikan, cod. gr. 1613[5] und der Psalter in Venedig, cod. gr. 17[6]. Vergleicht man beispielsweise den Christus der Anastasis in Haltung und Gewandung mit dem Erzengel Michael im Menologion,[7] so ergeben sich mancherlei Ähnlichkeiten im Faltenstil, in der Art wie der Mantel Falten auf der Schulter staut, wie der Saum sich abtreppt, der Zipfel ausflattert u. a. m. Die Zeichnung im Menologion ist flüchtiger, aber auch freier und schwungvoller, wohingegen der Christus der Anastasis im Technischen wohl noch feiner, aber ängstlicher und pedantischer in der Wiedergabe der Faltensysteme ist. Er wirkt dadurch etwas steifer und gehemmter in der Bewegung. Auch in anderen Fällen — man vergleiche z. B. den aus dem Grabe herausgezogenen Adam des Anastasisbildes mit dem Engel der Magieranbetung[8] — wirkt die Bewegung der Gestalten im Lawra-Evangelion nicht so überzeugend, obgleich hier durch besondere Häufung der Falten eine Steigerung versucht wird. Bei den Aposteln des Koimesisbildes macht sich eine Unsicherheit im Standmotiv geltend. Die Gestalten des Menologion sind ponderierter und bewahren hierin noch stärker das Erbe der Antike, die im 10. Jahrhundert von neuem eindrang und stark auf die Stilbildung einwirkte. Auch in den Kopftypen lassen sich Vergleiche zwischen den

---

[4]) Die Maße sind: Höhe 34,5 *cm*, Breite 25 *cm*.

[5]) *Codices e Vaticanis selecti* Vol. VIII. *Il menologio di Basilio II*, Torino. 1907.

[6]) Labarte, *Histoire des Arts Industriels*, To. II, 1864, Taf. 85, 86. Dalton, *Byzantine Art & Archaeology*, 1911, fig. 279, 290. Weitzmann, *Die Byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, 1935, Taf. XL, Abb. 219.

[7]) Menologion a. O. Taf. 17.

[8]) Menologion a. O. Taf. 272.

beiden Handschriften ziehen. Der Charakterkopf des Paulus des Koimesisbildes mit der stark gewölbten Stirn und der energisch gebogenen Nase läßt sich gut mit dem Pauluskopf der Stephanos-Steinigung im Menologion[9] konfrontieren, oder der Kopf des bekümmerten Joseph des Geburtsbildes mit demjenigen derselben Szene des Menologion.[10] Aber in letzterer Handschrift hat Joseph, bei aller Ähnlichkeit in Haltung, Haar- und Bartzeichnung, nicht den bekümmerten Ausdruck wie die Lawra-Figur, sondern den nachdenklichen Blick antiker Philosophen. Der durch die starke Zusammenziehung der Brauen bewirkte angespannte Ausdruck, der allen Figuren des Lawra-Evangelion mehr oder weniger eigen ist, wird charakteristisch für den byzantinischen Stil vom Beginn des 11. Jahrhunderts an und findet sich nur vereinzelt schon im Menologion. Alle die Unterschiede, die sich zwischen den beiden Handschriften aufzeigen lassen, sind chronologisch zu verstehen: die Lawra-Handschrift ist später als das Menologion.

Betrachtet man die Davidszenen des Venezianischen Basilios-Psalters auf die oben aufgezeigten Unterschiede zwischen Menologion und Lawra-Evangelion hin, so ergibt die Stilvergleichung, dass die Lawra-Bilder denen des Psalters erheblich näherstehen als denen des Menologion, vor allem was die Kopftypen anbetrifft. Isai und seine Söhne auf dem Bilde der Davidsalbung (Taf. IV, 1) haben ähnlich gespannte Gesichtszüge, die durch starkes Zusammenziehen der Augenbrauen entstehen. Ferner ist charakteristisch, wie in beiden Handschriften gegenüber dem Menologion der Kopf länglicher und bei den Köpfen in dreiviertel Ansicht die Stirn stark vorgeschoben wird, sodaß im Kontur eine unnatürlich starke Ausbuchtung entsteht. Hierin zeigt der Kopf des Isai (Taf. IV, 1) eine enge Verwandtschaft mit denen der Apostel am rechten Rande des Koimesisbildes. Bemerkenswert sind ferner die stark zur Seite geneigten Köpfe, deren Blick aber auf den Beschauer gerichtet ist. Man vergleiche die Mittelfigur in der Gruppe der Isai-Söhne mit der Mittelfigur in der linken Apostelgruppe des Koimesisbildes. Man wird kaum eine große zeitliche Spanne zwischen beiden Handschriften anzunehmen haben, obgleich in der Gewandung der Zusammenhang zwischen Evangelion und Psalter nicht so eng ist. Die Psalterfiguren zeigen verhältnismäßig großflächige Gewänder mit harten Brechungen in den Glanzlichtern, während in den Evangelionfiguren alles kleinteiliger ist und die Glanzlichter zu einer dichten Schraffur zusammengepreßt sind, ein Zug, der auf eine zeitliche Ansetzung des Evangelion nach dem Psalter zu deuten scheint.

Eine untere Zeitgrenze für die Lawra-Handschrift zu finden ist insofern schwierig, da bisher außer den beiden Basilios-Handschriften keine datierten oder datierbaren Bilderhandschriften aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts bekannt geworden sind, die für eine Stilvergleichung geeignet wären.[11] Erst von der Jahrhundertmitte an gewinnen

---

[9]) Menologion a. O. Taf. 275.

[10]) Menologion a. O. Taf. 271.

[11]) Datierte Handschriften aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts wie z. B. der Praxapostolos Lawra cod. 138 vom Jahre 1015 (Weitzmann, *Byz. Buchmalerei* a. O. Taf. XLIII, Abb. 248—250), das Evangeliar Jerusalem cod. Saba 82 vom Jahre 1027 (Weitzmann a. O. Taf. LXXXI, Abb. 508—510), das Evangeliar Vatikan Barber. gr. 319 vom Jahre 1039 (Weitzmann a. O. Taf. LXXX, Abb. 492) sowie die Ephraim-Syros-Handschrift Vatikan Ottob. gr. 457, gleichfalls aus dem Jahre 1039 (Weitzmann a. O. Taf. LXXXI, Abb. 501) lassen sich zur Stilvergleichung nicht heranziehen, da sie sicherlich nicht in Konstantinopel entstanden sind, sondern provinziellen Zentren angehören.

wir wieder festen Boden mit einer Gruppe datierbarer Psalterien. Die frühsten Beispiele sind der Codex Jerusalem Taphou 53, dessen chronologische Tabellen mit dem Jahre 1051 beginnen,[12] und der Codex Vatikan. gr. 752, dessen Anfangsdatum 1059 ist.[13] Letzterer ist ausgesprochener im Stil und läßt sich besser zur Vergleichung heranziehen. Die Proportionen des Christus und der Apostel (Taf. III, 2)[14] und besonders deren Köpfe sind stark in die Länge gezogen. Bei dem zweiten Apostel von rechts tritt eine unruhige Konturierung der Haarpartie auf, die später für die Köpfe des 12. Jahrhunderts charakteristisch wird.[15] Die Erstarrung der Typen zum Konventionellen in Haltung und Gebärde, die noch stärkere Schematisierung der Glanzlichter lassen, zusammen mit den oben aufgezeigten Stilunterschieden, einen erheblichen Abstand von der Lawra-Handschrift spüren. Wenn wir den Venezianischen Basilios-Psalter und den Vatikanischen Psalter vom Jahre 1059 als die termini post und ante quem annehmen und das Lawra-Evangelion zwischen diese beiden Handschriften zeitlich einreihen, so scheint uns das Pendel stärker nach der Seite der Venezianischen als der Vatikanischen Handschrift auszuschlagen. Mit anderen Worten: in dem Zeitraum zwischen rund 1000 und 1060 werden wir uns eher für das erste als für das zweite Viertel des 11. Jahrhunderts zu entscheiden haben.

Alle drei Bilder sind von ungewöhnlich reichen Rahmen umgeben. Eine breite Borte, wie sie üblicherweise die Kapitelüberschriften zu rahmen pflegt, umzieht die Bilder mit mannigfachen Formen der in der Mitte des 10. Jahrhunderts aufkommenden Blütenblattornamentik.[16] Blätter rollen sich ein und werden phantasievoll zu rosettenartigen Gebilden zusammengefügt, denen die innere Struktur oft fehlt. Diese Ornamentik, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in den mannigfaltigsten Kombinationen auftretend, beginnt um die Jahrtausendwende kanonische Formen herauszubilden, welche jahrhundertelang so stereotyp kopiert werden, daß die Blütenblattornamentik in der Zeit nach 1000 nur schwer zu Datierungszwecken herangezogen werden kann. Dies gilt besonders für die Muster auf dem Rahmen des Geburts- und Koimesisbildes. Die obere Borte des Koimesisbildes kommt nahezu identisch auf dem Titelbalken eines Tetraevangelon in Megaspilaeon Cod. 3 vor (Taf. IV, 2), das zwar nicht datiert ist, aber dem Schriftcharakter nach zu urteilen später zu sein scheint als die Lawra-Handschrift. Um das Anastasisbild zieht sich ein Muster aus Halbkreisen, das innen und in den Zwickeln gelappte Einzelblätter enthält, und zwar als selbständige Gebilde, d. h.

---

[12]) A. Baumstark, *Oriens christianus*, Bd. V, 1905, S. 295. Ders., *Römische Quartalschrift*, Bd. XX, 1906, S. 175.

[13]) Kondakov, *L'Histoire de l'art Byzantin*, Bd. I, 1886, S. 174, 190ff. Tikkanen, *Psalterillustration*, 1895, S. 136, fig. 130—134. Wilpert, *L'Arte*, Bd. II, 1899, S. 46, fig. 289.

[14]) Für die Erlaubnis dieses Blatt hier abbilden zu dürfen, bin ich Prof. Dewald, der noch in diesem Jahr den Vatikanischen Psalter als einen Band des von der Princeton-University besorgten Corpus der illustrierten griechischen Septuaginta-Handschriften herausbringen wird, zu großem Dank verpflichtet.

[15]) Als charakteristisches Beispiel sei das Tetraevangelon Vatikan Urbin. gr. 2 angeführt, das zwischen 1119 und 1143 entstanden sein muß. Stornajolo, *Miniature delle Omilie di Giacomo Monaco e dell' Evangelario Greco Urbinate*, Roma 1910, Taf. 83—93.

[16]) Über die Entstehung der Blütenblattornamentik vgl. Weitzmann, *Byz. Buchmal.* a. O. S. 17 und 25 ff.

noch nicht zu Rosetten zusammengefügt wie in der Borte des Koimesisbildes. Derartige muschelartige, an den Enden auszüngelnde Einzelblätter kommen vorwiegend in der Frühzeit des Blütenblattstils vor und haben in den Canonestafeln des Tetraevangelon Dionysiu Cod. 34, das etwa dem dritten Viertel des 10. Jahrhunderts angehören dürfte, ihre nächsten Parallelen.[17] Die zeitlichen Grenzen, die sich aus diesen Ornamentvergleichungen ergeben, sind unsicherer und weiter zu stecken als diejenigen, die aus dem Figurenstil sich gewinnen lassen. Soviel läßt sich indessen mit Sicherheit sagen, daß die Ornamentik hinsichtlich ihrer Datierung nicht in Konflikt gerät mit der aus dem Figurenstil abgeleiteten Zeitansetzung der Lawra-Handschrift in die erste Hälfte bzw. das erste Viertel des 11. Jahrhunderts.

II.

In ikonographischer Hinsicht zeigen die drei Bilder bemerkenswerte Einzelzüge. Was die Anastasis betrifft, so ist die Ikonographie dieser Bildkomposition an zwei Stellen von Morey ausführlich behandelt worden.[18] In die von ihm aufgezeigte Entwicklungslinie läßt sich unsere Darstellung leicht einordnen. Nach Morey treten am Ende des 10. Jahrhunderts drei neue Momente in der Anastasisdarstellung auf: die streng symmetrische Anordnung der Gruppen zu Seiten des zentralen Christus, der Kreuzesstab in der Hand Christi und die zerbrochenen Türen zu seinen Füßen. Alle drei Motive finden sich in der Lawra-Anastasis. Eins der frühsten Beispiele, das diese drei Merkmale in sich vereinigt, ist das Mosaik in Hosios Lukas.[19] Die Komposition ist hier noch sehr einfach und beschränkt sich auf Christus in der Mitte, Adam und Eva rechts, David und Salomon links. Das Lawra-Bild zeigt bei gleicher Anordnung dieser fünf Gestalten eine Bereicherung durch je eine Gestalt auf jeder Seite. Links hinter Eva steht ein Jüngling in Hirtentracht mit kurzem, pelzbesetzten Rock und einem Hirtenstab in der Hand. Diese Gestalt, die dieselbe Stelle einnimmt wie auf späteren Darstellungen die Schar der Gerechten, kann nur Abel sein, der erste der Gerechten. Rechts über den beiden Königen erscheint der Täufer, die Rechte im Redegestus der Propheten erhoben. Während Abel die Standfläche mit der vor ihm stehenden Eva teilt, ist der Täufer über der Gruppe stehend zu denken. Seine Standfläche bleibt dabei unklar. In den früheren Darstellungen fehlt die Täuferfigur in der Anastasis, sodaß sie offenbar als eine spätere Hinzufügung zu dieser Szene zu erklären ist. Da sie auch in Hosios Lukas fehlt, dürfte das Lawra-Bild eines der frühsten Beispiele sein, in dem sie der Gruppe von David und Salomon zugesellt wird. Wie die Einbeziehung des Täufers in die Anastasis zustandekam, läßt sich an einer Psalterhandschrift in Watopädi, Cod. 760, erklären.[20] Auch hier ist in der Anastasis Johannes hoch über die Gruppe der Gerechten

---

[17]) Weitzmann, *Byz. Buchmal.* a. O. S. 25, Taf. XXXII, Abb. 181 u. 182.

[18]) Charles R. Morey, *East Christian Paintings in the Freer Collection*, New York 1914, S. 45ff. und Art Bulletin, 1929, S. 57.

[19]) Diez-Demus, *Byzantine Mosaics in Greece, Hosios Lukas und Daphni*, 1931, S. 107 f. Die Mosaiken von Hosios Lukas werden von D.-D. noch in das Ende des 10. Jahrhunderts datiert.

[20]) Sewastianoff, *Album* (Photos); Tikkanen, *Psalterillustration*, 1895, S. 141; Кондаковъ, *Памятники*, l. c. рис. 99. G. Millet & S. Der Nersessian, *Le Psaultier Arménien Illustré*, Revue des Etudes Arméniennes, Vol. IX, 1929, S. 176, pl. XIII—XIV.

herausragend dargestellt. In derselben Weise finden sich in fast allen Bildern dieses Psalters Propheten, meistens Davidfiguren, die als Künder von Verheißungen sich mit der betreffenden Szene in Verbindung bringen lassen. Es ist dies zweifellos noch ein Nachleben eines alten Kompositionsprinzips, das wir von den Codices Rossanensis und Sinopensis her kennen, wo der Prophet noch außerhalb der Szene selbst steht. Der Watopädi-Psalter zeigt deutlich, wie die Propheten in das Bildfeld selbst einbezogen werden, bald über einer Gruppe wie in einem oberen Bildstreifen angeordnet, bald tiefer gerückt, sodaß der Prophet mit der Darstellung selbst vereinigt erscheint. Aus einer solchen Prophetenserie stammt letzten Endes auch der Täufer im Anastasisbild, und in dem Lawra-Bild empfinden wir noch deutlich, daß er von der Gruppe der Könige als Einzelfigur sich abhebt. Erst später vollzieht sich eine Verschmelzung in der Form, daß der Täufer vor die Gruppe der Gerechten tritt, gleichsam als ihr Anführer. Das Mosaik in Daphni[21] ist ein gutes Beispiel für diese kompositionelle Umbildung.

Das Zentrum der Komposition nimmt die Christusfigur ein. Dieser Christus faßt mit abwärts gebogenem rechten Arm den Adam, um ihn nach der entgegengesetzten Seite fortzuziehen. Sein Blick ist rückwärts gewendet. Die Bewegung zeigt Kraft und Aktivität. Es ist ein neuer Typus, der wiederum zuerst in den Mosaiken von Hosios Lukas sich nachweisen läßt. Morey hat die Entwicklung des älteren Typs, der Christus auf Adam zuschreitend darstellt, eingehend behandelt.[22] Daneben kommt ein anderer mehr frontal stehender Typ vor, der gleichfalls eine ältere Wurzel hat.[23] Aus diesen beiden Typen läßt sich der Christus des Lawra-Evangelion und des Hosios-Lukas-Mosaiks nicht ableiten als eine formale Weiter- bzw. Umbildung. Er ist eine Neuschöpfung, die von einer anderen Idee ausgeht: Christus tritt nicht in die Vorhölle ein oder steht in ihr, sondern wendet ihr bereits wieder den Rücken zu, Adam hinter sich herziehend. Formal war eine derartige Aktion in der Antike vorgebildet und zwar in der Heraklesgeschichte. Hier finden wir in der Szene, wie Herakles den Cerberus aus der Unterwelt herauszieht, ein analoges Kompositionsschema. Herakles eilt nach rechts und zieht mit abwärtsgebogenem Arm den Cerberus aus der Unterwelt heraus mit derselben physischen Anstrengung wie Christus den Adam aus der Vorhölle. Mehrere Sarkophage mit Heraklestaten zeigen in der Cerberusszene (Taf. IV, 3),[23a] abgesehen von der Typenähnlichkeit von Christus und Herakles, eine Höhle ähnlich aufgebaut der getürmten Bergkulisse der christlichen Szene. Herakles wie Christus wenden den Kopf rückwärts zum Abgrund. Wie Herakles die Keule als Symbol seiner Macht in der erhobenen Linken hält, so Christus den Kreuzesstab. Es scheint demnach, daß das Aufkommen des neuen Christustypus und des Kreuzesstabes in der Hand Christi kein zufälliges Zusammentreffen zweier neuer Elemente ist: beide waren formal und ideell in der Heraklesfigur vorgebildet. Eine ähnliche Conception liegt beiden Darstellungen zu Grunde, in welcher

---

21) Diez-Demus, a. O. Abb. 100.

22) Beispiele: San Marco-Säule (6. Jh.), Kapelle Johannes VII. (8. Jh.), S. Maria Antiqua (9. Jh.), Pantokrator-Psalter (9. Jh.), Leningrad cod. 21 (10. Jh.) u. a. m.

23) Beispiele: Psalterfragment Paris gr. 20 (9. Jh.), Iwiron cod. 1 (11. Jh.), Watopädi cod. 760 (11. Jh.?) u. a. m.

23a) Robert, *Die antiken Sarkophagreliefs* Bd. III, 1, Abb. 113a, 120 u. a.

1

2

1

2

der Heros, der antike wie der christliche, als Überwinder der Unterwelt, bzw. der Hölle erscheinen.

Es muß im 10. Jahrhundert in Konstantinopel ein ganzer Zyklus von Heraklestaten bekannt gewesen sein. Wir finden sie — nächst den Gestalten des bacchischen Kreises — als die häufigsten aller klassischen Motive in den gleichzeitigen profanen byzantinischen Elfenbeinkästen. Hier ist in zwei Fassungen der Löwenkampf dargestellt, die Bändigung der Rosse des Diomedes, der Kampf mit der Hirschkuh und mit Nessus[24] neben anderen Heraklesgestalten, wie dem trauernden, dem trunkenen und dem leierspielenden. Daß die Elfenbeine auf das engste mit der Miniaturmalerei zusammenhängen, wissen wir durch die direkten Kopien des Josuarotulus in Elfenbein.[25] Es muß eine enge Werkstattverbindung zwischen Scriptorium und Elfenbeinwerkstätte in der Hauptstadt bestanden haben. Wir dürfen daher auch annehmen, daß beiden Kunstzweigen dieselben antiken Vorbilder erreichbar waren und nur für die verschiedenen Zwecke verschieden verwendet wurden. An Hand des reichen Materials der Elfenbeine kann man ferner klar den Entwicklungsprozeß verfolgen, wie die nackten Figuren aus der Antike allmählich mit Gewändern behängt werden. So darf es nicht verwundern, daß wir einem Christus begegnen, welcher der Conception nach ein bekleideter Herakles ist. Die Einführung eines klassischen Typs in die Anastasiskomposition muß unter demselben Aspekt gesehen werden wie so viele Typenerneuerungen unter antikem Einfluß in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Erinnert sei an gewisse Allegorien des Pariser Psalter cod. gr. 139,[26] an das Aufkommen des „Philosophen“ als Evangelistentyp in der Mitte des 10. Jahrhunderts,[27] an die hellenistischen Prophetenköpfe der Turiner Handschrift aus dem Ende des 10. Jahrhunderts[28] und den zur gleichen Zeit auftretenden Johannes im klassischen Kontrapost in der Gruppe des Johannes und Prochoros.[29] Der Herakles-Christus der Anastasis gehört in diese Reihe der Neuschöpfungen der Renaissance des 10. Jahrhunderts.

Das zweite Festbild des Lawra-Evangelion stellt die Geburt Christi dar. Die Krippe steht in der Höhle, Maria liegt auf einem Pfühl davor. Rechts in dem hügelreichen Gelände ist die Verkündigung an die Hirten dargestellt, links die Magier, die mit Geschenken nahen, in einer unteren Zone das Baden des Neugeborenen und der auf einem hölzernen Sattel sitzende Joseph.[30] Die einzelnen Bestandteile dieser Komposition

---

[24]) Goldschmidt-Weitzmann, *Die Byzantinischen Elfenbeinskulpturen*, Bd. I, 1930, Taf. VIII, 20 b; LXXVI, 125 a; XXV, 55 a; XI, 26 e u. a. m.

[25]) Goldschmidt-Weitzmann, a. O. Bd. I, S. 23, Taf. I.

[26]) Weitzmann, *Der Pariser Psalter Ms. Grec. 139 und die mittelbyzantinische Renaissance, Jahrb. für Kunstwissenschaft*, 1929, S. 178.

[27]) A. M. Friend, *The Portraits of the Evangelists in Greek & Latin Manuscripts*, Art Studies, 1927, S. 142 ff. Taf. XVI; Weitzmann, *Archaeologischer Anzeiger* 1933, Abb. 5 u. 7.

[28]) Weitzmann, *Arch. Anz.* a. O. Abb. 16 u. 17.

[29]) Weitzmann, *Byz. Buchmal.* a. O. S. 29, Taf. XXXIX, Abb. 215.

[30]) Das Motiv des Sattels begegnet auch auf dem Geburtsbilde der in so vieler Hinsicht der Lawra-Handschrift verwandten Mosaiken von Hosios Lukas (Diez-Demus a. O. S. 50 sprechen von einem Stuhl, während Schultz-Barnsley, *The monastery of Saint Luke of Stiris in Phocis*, 1901, S. 62, bereits richtig einen Sattel gesehen haben). Der Sattel ist allem Anschein nach eine Anspielung des Künstlers auf die Reise von Nazareth nach Bethlehem und den Mangel an „Platz in der Herberge“ (Luk. II, 7), sodaß Joseph sich genötigt sah, sich auf seinem hölzernen Maultiersattel niederzulassen.

sind die seit Jahrhunderten für diese Szene üblichen.[31] Indessen hat sich in manchen Figuren eine Wandlung vollzogen im Sinne einer Umbildung zum Klassischen hin, was sich am deutlichsten in der Badeszene zeigen läßt. Das Motiv der beiden Ammen, von denen die eine das Kind badet, die andere Wasser in ein Becken gießt, kann bis ins 7. Jahrhundert zurückverfolgt werden und ist vielleicht noch älter.[32] Charakteristisch für alle frühen Darstellungen, soweit sie noch nicht von der Renaissance berührt sind, ist die steife Haltung der Wasser eingießenden Amme, deren Gewand in geradem Fall von der Schulter zum Boden herabfällt, während die andere Amme vor der Wasserschale sitzt oder kniet. Ferner ist in den frühen Darstellungen das Christuskind aufrecht stehend im Becken wiedergegeben, oft nur zur Hälfte sichtbar. Demgegenüber zeigt die stehende Amme auf dem Lawra-Bilde eine komplizierte Gewandung: unterhalb des Gesäßes liegt das Gewand in Querfalten und ist zwischen den Schenkeln zusammengepreßt. Diese Art der Drapierung ist durchaus unmotiviert und findet ihre Erklärung nur durch Heranziehung eines klassischen Vorbildes, nämlich einer Nymphe eines Bacchussarkophages (Taf. IV, 4), die in derselben Beschäftigung wiedergegeben ist, nämlich Wasser in ein Becken zu gießen zum Waschen des neugeborenen Dionysoskindes. Sie zeigt dieselbe vorgeneigte Haltung, dieselben Querfalten unterhalb des Gesäßes und das Zusammenpressen des Gewandes zwischen den Beinen, um das Herabgleiten zu verhindern, eine Drapierung, die nur sinnvoll bei einer Figur mit entblößtem Oberkörper ist. Bei einer weiteren Vergleichung beider Figuren wird auch die Gesäßpartie der Amme des Lawra-Bildes erklärlich: in der oben sich leicht gabelnden Senkrechten auf der glatten Gewandfläche läßt sich nur allzuleicht die Struktur des Nackten erkennen. Auf den organisch durchgebildeten Unterkörper hat der Lawra-Maler einen Oberkörper gesetzt, der nicht dazu paßt und die ganze Figur wie verzeichnet wirken läßt. Eine derartige Modernisierung im antiken Geschmack, bei der nur einzelne Körperteile einem klassischen Vorbild entlehnt werden im Gegensatz zur Einführung vollkommen neuer Typen wie beim Anastasis-Christus, ist ein zweites an vielen Beispielen zu belegendes Prinzip der mittelbyzantinischen Renaissance. Es wird bei diversen Figuren des Pariser Psalters angewandt wie dem Berggott Eremos und dem betenden Jesajas,[33] es begegnet aber auch in anderen Handschriften, wie z. B. dem Jesajas einer Prophetenhandschrift im Vatikan.[34] Es ist kennzeichnend, daß bereits ein klassischer Archaeologe, Ferdinand Noack, in seinem oben zitierten Buche über die Geburt Christi den Kapitolinischen Bacchus-Sarkophag zur Vergleichung heranzog und einen Zusammenhang mit der christlichen Geburtsszene vermutete, was durch das neue Lawra-Bild seine Bestätigung findet. Von derselben klassischen Dionysos-Darstellung ist noch ein zweites Motiv

---

[31]) Über die Ikonographie der Geburt Christi im allgemeinen: M. Schmidt, *Die Darstellung der Geburt Christi*, 1890; F. Noack, *Die Geburt Christi*, 1894; G. Millet, *Recherches sur l'Iconographie de l'Evangile*, 1916, S. 93—169.

[32]) Beispiele: Mosaik der Kapelle Johannes VII. in Alt St. Peter. Fresko im Coemeterium St. Valentini (beide M. Schmidt a. O. Nr. 59 u. 60), Emailkreuz Sancta Sanctorum (Anf. 8. Jh. Grisar, *Die römische Capelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, 1908, S. 64, Taf. I u. II), Berlin, Cod. Hamilton 246 (kappadok. Hds. Anf. 10. Jh. Weitzmann, *Byz. Buchmal.* a. O. S. 68, Taf. LXXIV, Abb. 448) u. a. m.

[33]) Omont, *Miniat. des Mss. Gr. de la Bibl. Nat.*, Taf. IX und XIII; Weitzmann, *Jahrb. für Kunstwissenschaft* a. O. Abb. 19 u. 20.

[34]) Cod. Vatikan. Gr. 755. Weitzmann, *Byz. Buchmal.* a. O. S. 13, Taf. XII, Abb. 62.

in die christliche Szene übernommen worden: das ganz sichtbare Kind in liegender Haltung mit gebogenen Beinchen und herabhängendem Arm. Dieser Typ ersetzt den im Becken aufgerichteten der oben erwähnten früheren Darstellungen. Die frühsten Parallelen, die wir zu dem Dionysos-Christus-Kind aufzuzeigen vermögen, sind drei byzantinische Elfenbeine des 10. Jahrhunderts,[35] Werke der sog. „malerischen Gruppe", die einerseits auf gemalte Vorbilder zurückgeht, anderseits derselben Werkstatt zuzuschreiben ist wie die antikisierenden Kästen. In diesen Kästen aber sind die Gestalten des bacchischen Kreises, Bacchus, Mänaden, Putten etc. der bei weitem am häufigsten kopierte Typenkreis. Wir dürfen annehmen, daß dieselben Vorlagen, die die Elfenbeinschnitzer benutzten, auch den Miniaturisten des kaiserlichen Skriptorium zugängig waren und finden somit eine Erklärung für das Eindringen bacchischer Motive in dem Geburtsbilde.

Von den Hirten der Verkündigung ist die Gruppe des Jünglings, der den alten in Fell gekleideten Hirten auf den Verkündigungsengel weist, traditionell. Auch den dritten als Musikanten darzustellen ist üblich. Indessen geht mit diesem Typ eine Wandlung vor sich. Die älteren Darstellungen[36] zeigen einen steif sitzenden Hirten, der eine Art „Klarinette" bläst. So stellt ihn auch noch das Mosaik in Hosios Lukas dar. Das Blasen der „Querflöte", wie es das Lawra-Bild zeigt, ist ein aus der Antike recipiertes Motiv,[37] das wiederum in den gleichzeitigen Elfenbeinkästen die nächsten Parallelen hat[38] und in zahlreichen Beispielen zu belegen ist im Zusammenhang mit anderen aus der Antike entlehnten musizierenden Putten, während bezeichnenderweise das Klarinetteblasen in diesen antikisierenden Kästen nicht vorkommt. Auch die gekreuzte Beinstellung findet sich bei den Flötenbläsern der Elfenbeinkästen und ist antik.

Den Mittelpunkt der Komposition nimmt die auf einem Pfühl liegende Madonna ein, die sich vom Kinde abwendet, um — in der ursprünglichen Komposition — dem Waschen des Kindes zuzusehen. Durch Umstellen der einzelnen Bildbestandteile, was vermutlich geschah, als man ein Querformat in ein Hochformat umarbeitete, wurde die Badeszene von der Stelle rechts von der Madonna in eine untere Zone verlegt, wodurch die Blickrichtung der Madonna ihren Sinn verloren hat; denn es ist sicher nicht die ursprüngliche Absicht, sie auf die Hirten blicken zu lassen. Wir kennen drei Typen der Madonna im Geburtsbild: 1. den sitzenden, der sich bereits auf frühchristlichen Sarkophagen findet und auch zur Zeit der Lawra-Handschrift[39] und später noch durchaus üblich war, 2. den liegenden, der etwas vorwärtsgebeugt und der Krippe zugewandt ist und etwa im 6. Jahrhundert aufgekommen zu sein scheint, und 3. den nach außen gewandten, kontrapostischen, wie ihn z. B.

[35]) Triptychon in Paris und Platten in London und im Vatikan. Goldschmidt-Weitzmann, *Die Byzantinischen Elfenbeinskulpturen*, Bd. II, 1934, Taf. II, 4 u. 5; V, 17.

[36]) Z. B. die älteren kappadokischen Fresken; Jerphanion, *Les Eglises Rupestres de Cappadoce*, T. I, pl. 35, $_2$ (Gueurémé); pl. 38, $_2$ (St. Eustathios) u. a. m.

[37]) Vgl. z. B. die römische Ciste, P. Gusman, *L'art décoratif de Rome*, 1912, Bd. II, Taf. 78.

[38]) Beispiele Goldschmidt-Weitzmann, *Byz. Elfenb.* a. O. Bd. I, Taf. X, 25; XV, 28b; XXI, 33d; XXII, 40c; XXVI, 47a; XXXVIII, 57a etc.

[39]) Er findet sich z. B. um die Jahrtausendwende im Vatikanischen Menologion (Vatik. Facsimile Taf. 271) ebenso wie im Mosaik von Hosios Lukas.

der Elfenbeindeckel des Etschmiadzin-Evangeliars darstellt.[40] Von letzterem Typ ist die Madonna des Lawra-Bildes abzuleiten, besonders was die Haltung des Kopfes und der Arme anbetrifft. Beachtenswert ist auf dem Lawra-Bilde die ruhige Haltung des Unterkörpers, der von einem weichen, anschmiegsamen Fluß der Falten bedeckt ist. Die Vermutung liegt nahe, in diesem Detail den Einfluß eines klassischen Vorbildes zu sehen, wenngleich er sich hier nicht so greifbar nachweisen läßt, wie in der Draperie der linken Amme und in dem Typus des Dionysos-Christuskindes.

Im Gegensatz zur Anastasis und der Geburt Christi scheint das dritte der Festbilder, die Koimesis,[41] von einer Modernisierung im klassischen Geschmack nur wenig berührt zu sein. Es sei denn, daß die Draperie des am Fußende des Totenbettes stehenden Paulus, die einen Toga-artigen Eindruck macht, den Reflex einer Antikisierung wiederspiegelt. Die einzige Parallele, die wir zur Koimesis in der byzantinischen Buchmalerei bis zum 11. Jahrhundert nachzuweisen vermögen, findet sich im Evangelion Iwiron Cod. 1 (Taf. IV, 5). Hier sind um die Bahre die zwölf Apostel in der üblichen Weise versammelt, links Petrus, das Weihrauchfaß schwingend, rechts Paulus, sich über die Füße der Maria beugend und sie umgreifend. Christus hinter der Bahre stehend überreicht die Seele in Gestalt eines kleinen Kindes einem herabschwebenden Engel. Demgegenüber zeigt die Darstellung des Lawra-Evangelion Bereicherungen einmal durch Hinzufügung eines zweiten herabschwebenden Engels, wodurch eine strengere Symmetrie erreicht wird, und ferner zweier Bischöfe, in denen Dionysios Areopagita und Timotheos oder Hierotheos zu sehen sind, wie die Beschreibung der Koimesis im „Malerbuch vom Berge Athos“ angibt. Stellt somit die Koimesis im Iwiron-Evangelion ikonographisch wahrscheinlich eine frühere Fassung dar, so ist hieraus noch keine frühere Entstehung dieser Handschrift abzuleiten: das Iwiron-Evangelion zeigt einen abweichenden Stil und ist allem Anschein nach nicht in Konstantinopel selbst entstanden. In provinziellen Zentren aber pflegen sich ikonographisch ältere Typen länger zu halten.[42] Die einzigen Parallelen aus früher Zeit, die uns bekannt sind, finden sich in den Elfenbeinen. Unter den zahlreichen Koimesisdarstellungen des 10. Jahrhunderts in Elfenbein ist die unserem Bilde am nächsten stehende wiederum in der sog. „malerischen Gruppe“ zu finden, und zwar auf der Platte in München,[43] in der gleichfalls der zweite symmetrische Engel und die Hinzufügung weiterer Assistenzfiguren zu den zwölf Aposteln zu finden sind.

Da die Elfenbeingruppe, zu der die Münchener Koimesisplatte gehört, ebenso wie das Lawra-Evangelion in Konstantinopel selbst entstanden sein dürften, so haben wir allen Grund, die ikonographischen Neuerungen und Bereicherungen, die sich allenthalben in der byzantinischen Kunst von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zur Jahrtausendwende finden, der Kunst der Hauptstadt zuzuschreiben. In Konstantinopel entstanden die Hauptwerke der mittelbyzantinischen Renaissance, deren Nieder-

---

[40]) Strzygowski, *Das Etschmiadzin-Evangeliar*. Byzantinische Denkmäler, Bd. I, 1891, Taf. I.

[41]) Über die Ikonographie der Koimesis vergleiche: Virgil Vătăşianu, *Dormitio Virginis*, *Ephemeris Dacoromana*, Bd. VI, 1935, S. 1—49.

[42]) Dasselbe gilt für die altertümliche Anastasisdarstellung der Iwiron-Handschrift mit dem frontal stehenden Christus.

[43]) Goldschmidt-Weitzmann, *Byz. Elfenb.*, Bd. II, Taf. I.

schlag wir am stärksten in der Gruppe der profanen Elfenbeinkästen des 10. Jahrhunderts finden, dann aber auch in fast allen Handschriftenredaktionen zu dieser Zeit. Das Lawra-Evangelion ist das beste erhaltene Beispiel, das diesen Renaissance-Einfluß in einem Cyklus neutestamentarischer Darstellungen spüren läßt.

III.

Die Bilder des Lawra-Evangelion illustrieren drei der größten Festtage. Die Anastasis steht vor der Ostersonntag-Lektion am Beginn der Handschrift und ist die einzige Darstellung in dem ersten Teil, der die Lektionen zu den beweglichen Festen enthält. Der zweite Teil mit den Kalender-Festtagen, die mit dem 1. September beginnen, enthält die Geburt Christi (Lektion für den 25. Dezember) und die Koimesis (Lektion für den 15. August). Im Verhältnis zu anderen Evangelia ist dies ein sehr reduzierter Bild-Cyklus. Das mehrfach zitierte Evangelion in Iwiron Cod. 1[44] ist reicher und umfaßt sechs Festbilder:

1. Fol. 1^{v}: Anastasis (Lekt. für den Ostersonntag)
2. Fol. 242^{v}: Geburt Christi (Lekt. für den 25. Dez.)
3. Fol. 254^{r}: Taufe Christi (Lekt. für den 6. Jan.)
4. Fol. 264^{r}: Darstellung im Tempel (Lekt. für den 2. Febr.)
5. Fol. 303^{v}: Metamorphosis (Lekt. für den 6. August)
6. Fol. 307^{r}: Koimesis (Lekt. für den 15. Aug.)

Die Anastasis ist wiederum die einzige Illustration zu den beweglichen Festen, während die anderen fünf sich auf Kalenderfeste beziehen.

Ein drittes Evangelion, das noch heute auf dem Athos aufbewahrt wird, Panteleimon Cod. 2, ist noch reicher und hat die Besonderheit, daß die meisten Feste durch zwei Vollbilder vertreten sind.[45] Es enthält, abgesehen von kleinen Randminiaturen mit Wunderszenen Christi im ersten Teil und Heiligenfiguren im zweiten Teil, von denen die ersten aus einem Tetraevangelon-Cyklus, letztere aus einem Menologion entlehnt sind, und abgesehen von Vollbildern der Evangelisten[46] folgende ganzseitigen Festbilder:

1. Fol. 189^{v}: Fest der Kreuzerhebung (Lekt. für den 14. Sept.)
2. Fol. 197^{r}, Fol. 197^{v}: Wunderszenen der Heiligen Anargyren Kosmas und Damian (Lekt. für den 1. Nov.)
3. Fol. 202^{r}, Fol. 202^{v}: Tempelgang Mariae (Lekt. für den 21. Nov.)
4. Fol. 210^{r}: Verkündigung an die Hirten; Fol. 210^{v}: Geburt Christi (Lekt. für den 25. Dez.)
5. Fol. 221^{r}: Begegnung Christi mit dem Täufer; Fol. 221^{v}: Taufe Christi (Lekt. für den 6. Jan.)

---

[44]) H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athosklöstern*, 1891, Taf. 25. Millet, *Recherches* a. O. fig. 130. Ch. Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*, Bd. II, 1926, fig. 235, 236.

[45]) Millet, *Recherches* a. O. fig. 81, 132.

[46]) Fol. 55^{v}: Matthäus; Fol. 83^{v}: Lukas; Fol. 115^{v}: Markus. Das Johannesbild am Anfang ist — vermutlich zusammen mit der sonst nie fehlenden Anastasis — verloren gegangen.

6. Fol. 228r: Simeon vor Maria; Fol. 228v: Darstellung im Tempel (Lekt. für den 2. Febr.)
7. Fol. 236r: Visitatio; Fol. 236v: Verkündigung an Maria (Lekt. für den 25. März.)
8. Fol. 243r: Verkündigung an Zacharias; Fol. 243v: Geburt des Täufers (Lekt. für den 24. Juni)
9. Fol. 252r: Christus auf dem Wege zur Verklärung; Fol. 252v: Metamorphosis (Lekt. für den 6. Aug.)

Alle drei Athos-Evangelia stammen — dem Stil nach zu urteilen — aus dem 11. Jahrhundert. Indessen ist die Illustrierung des Evangelion sicherlich wesentlich älter. Der frühste uns erhaltene Cyklus ist das Fragment Leningrad Cod. 21, das von Morey[47] erstmalig ganz publiziert und als Rest eines Evangelion erkannt ist. Er machte daher den richtigen Versuch, die losen Blätter nach der Reihe der Feste zu ordnen und tat dies in folgender Weise:

1. Johannes; 2. Anastasis — Osterlektion (Morey Abb. 61 u. 63)
3. Ungläubiger Thomas; 4. Mission der Apostel — Lekt. für den Thomassonntag (M. Abb. 65 u. 71)
5. Canawunder. Lekt. für den zweiten Sonntag nach Ostern (M. Abb. 76)
6. Frauen am Grabe; 7. Christus erscheint den beiden Marien — Lekt. für den Myrrhophoroi-Sonntag (M. Abb. 75 u. 83)
8. Pfingsten. Lekt. für den Pfingstsonntag (M. Abb. 85)
9. Matthäus (M. Abb. 90)
10. Markus; 11. Christus und die Jünger — Lekt. für den Montag der Passionswoche (M. Abb. 91 u. 94)
12. Abendmahl; 13. Fußwaschung — Lekt. für den Grünen Donnerstag (M. Abb. 95 u. 96)
14. Grablegung und zwei Marien am Grabe. Lekt. für den Karfreitag (M. Abb. 100)
15. Taufe. Kalenderfest (M. Abb. 101)
16. Metamorphosis. Kalenderfest (M. Abb. 103)

Diese Anordnung, im Prinzip richtig, scheint uns in einigen Punkten abgeändert werden zu müssen. Die Bilder Nr. 4 und 11 der Morey'schen Liste bilden Recto und Verso desselben Blattes und dürfen nicht getrennt werden. Beide Szenen müssen daher auf zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Stellen des Evangelion bezogen werden. Die Szene Nr. 11 ist offenbar anders zu deuten: Christus sitzt vor einer Stadt und nimmt von den vor ihm stehenden Männern ein Buch in Empfang. Es sind die Israeliten, die Christus das Buch des Propheten Jesaias überreichen, als er nach Nazareth kommt. Die auf diese Szene bezügliche Textstelle, Lukas IV, 16, ist die Lektion zum 1. September, steht also am Beginn des zweiten Teils des Evangelion, der mit den Kalenderfesten beginnt. Es ist nur natürlich, daß man diese wichtige Stelle im Evangelion mit einem Titelbild versah, und in der Tat zeigt ein anderes Evangelion in Paris, Bibl.

---

47) Art Bulletin 1929, S. 53 ff. Abb. 61, 63, 65, 71, 75, 76, 83, 85, 90, 91, 94—96, 100, 101 u. 103. Über die verschiedene Datierung der Handschrift um 700 bzw. die Mitte des 10. Jahrhunderts vgl. Morey a. O. S. 57 u. 90; Weitzmann, *Byz. Buchmal.* a. O. S. 59.

Nat. cod. suppl. gr. 27, dieselbe Szene, ikonographisch in Übereinstimmung mit dem Bild in Leningrad zu Beginn des 1. September.[48] Die Aussendung der Apostel (Nr. 4 der Morey'schen Liste) ist auf die Textstelle Matth. XXVIII, 18—20 zu beziehen. Diese Lektion (Matth. XXVIII, 1—20) aber wird nicht am Thomassonntag, sondern am Sonnabend vor Ostern gelesen, steht also im Evangelion am Ende des ersten Teils der beweglichen Feste. Somit markieren die beiden zusammengehörenden Bilder des Leningrader Evangelion eine besonders bedeutende Stelle, wo die beweglichen Feste aufhören und die Kalenderfeste beginnen. Ferner sind Nr. 6 und 7 der Morey'schen Liste an eine andere Stelle zu setzen. Über beiden Bildern sind Textzeilen, die sich auf Matth. XXVIII, 1—20 beziehen. Am Myrrhophoroi-Sonntag aber wird Markus XVI gelesen. Die erwähnte Matthäus-Lektion ist dieselbe, die auch die Mission an die Apostel enthält und am Sonntag vor Ostern gelesen wird. Es ergibt sich somit folgende Neuordnung:

1. Fol. 1^r: Johannes } Lekt. für den Ostersonntag.
2. Fol. 1^v: Anastasis }
3. Fol. 3^v: Ungläubiger Thomas. Lekt. für den Thomassonntag.
4. Fol. 2^r: Canawunder. Lekt. für den zweiten Sonntag nach Ostern.
5. Fol. 14^v: Pfingsten. Lekt. für den Pfingstsonntag.
6. Fol. 13^v: Matthäus.
7. Fol. 5^v: Markus.
8. Fol. 9^v: Abendmahl } Lekt. für den Grünen Donnerstag.
9. Fol. 6^v: Fußwaschung Petri }
10. Fol. 8^v: Grablegung und zwei Marien am Grabe. Lekt. für den Kar-Freitag.
11. Fol. 7^v: Frauen am Grabe } Lekt. für den Sonnabend der Kar-Woche.
12. Fol. 10^v: Christus erscheint den beiden Marien }
13. Fol. 11^r: Mission der Apostel }
14. Fol. 11^v: Christus, das Buch Jesajas empfangend. Lekt. für den 1. Sept.
15. XXIa (Einzelblatt): Taufe Christi. Lekt. für den 6. Jan.
16. Fol. 12^r: Metamorphosis. Lekt. für den 6. Aug.

Wenn wir die Cyklen dieser vier frühsten Evangelia mit ganzseitigen Festbildern miteinander vergleichen, so ergibt sich nicht die geringste Übereinstimmung in der Auswahl der Feste. Es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, daß vor allem die drei Evangelia vom Athos viel mehr Bilder gehabt haben und die vorhandenen nur Reste reicherer Cyklen seien. Wir haben vielmehr damit zu rechnen, daß die Auswahl der Bilder unter ganz bestimmten Gesichtspunkten erfolgt ist, und haben nach den Gründen der Auswahl zu fragen.

Wir wissen aus den Quellen, die sich auf das Leben des Hlg. Athanasios, des Gründers von Lawra, beziehen, daß in damaliger Zeit die Mönche des gesammten Heiligen Berges dreimal im Jahre zum gemeinsamen Gottesdienst in Karyäs, der Hauptstadt des Klosterlandes, sich zu versammeln pflegten, und zwar Ostern, Weihnachten und am Tage der Koimesis.[49] Dies sind aber gerade die drei Feste, die im Evangelion zu

---

[48]) Omont, *Miniat. des Mss. Gr. de la Bibl. Nat.* Taf. XCVIII, 3.

[49]) K. Lake, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909, S. 92.

Lawra dargestellt sind. Es liegt somit der Schluß nahe, daß die Lawra-Handschrift für den Athos gearbeitet und dementsprechend die Auswahl der Bilder unter besonderer Berücksichtigung der auf dem Athos in höchster Geltung stehenden Feste erfolgt ist. Zudem ist das Kloster Lawra der Koimesis geweiht, sodaß die Darstellung dieses Festes in einer für dieses Kloster gearbeiteten Handschrift noch einen ganz besonderen Sinn hat.

Unter den Klöstern des Athos[50] ist aber noch ein zweites, das der Koimesis geweiht ist, und zwar Iwiron, das wenige Jahre nach Lawra gegründet wurde. Es scheint daher kein Zufall zu sein, daß unter den sechs Bildern des Evangelion Iwiron Cod. 1 wiederum die Koimesis (Taf. IV, 5) einen hervorragenden Platz einnimmt. In Iwiron wird der Tag der Koimesis der Panagia ganz besonders gefeiert.[51] Allem Anschein nach wurde also auch das Iwiron-Evangelion für dieses Kloster gearbeitet und vermutlich ebensowenig wie die Lawra-Handschrift auf dem Athos selbst, da wir die Anfänge der Buchmalerei in Iwiron kurz nach der Gründungszeit kennen. Nach den erhaltenen Handschriften dürfen wir sie als ziemlich ärmlich beurteilen.[52]

Geht man die Festbilder des dritten Athos-Evangelion, Panteleimon Cod. 2, durch, so fällt sofort die besondere Betonung der Kosmas- und Damian-Geschichten auf, die in fünf Szenen auf zwei Vollbildern dargestellt sind, während im übrigen die Kalenderheiligen wie Symeon Stylites, Demetrios, Barbara, Eustratios, Basilios, Johannes der Täufer und Panteleimon, die den Anargyren Kosmas und Damian nicht an Rang nachstehen, als Standfiguren oder in Medaillons in oder über einer Textkolumne wiedergegeben sind. Der Kosmas- und Damianstag (1. Nov.) gehört keineswegs zu den größten Festen der orthodoxen Kirche im allgemeinen und seine Hervorhebung in dem Panteleimon-Evangelion kann unseres Erachtens nur so gedeutet werden, daß die Handschrift für ein Kloster gearbeitet wurde, in dem Kosmas und Damian die Titelheiligen waren. Nun läßt sich in der Tat ein den Anargyren geweihtes Kloster auf dem Athos im 11. Jahrhundert nachweisen, das heute nicht mehr existiert. Das von dem Kaiser Konstantinos Monomachos im Jahre 1045 gegebene Typikon nennt in der Liste der Äbte, die dieses Dokument unterschrieben haben, einen Γεράσιμος μον. ἡγούμενος τῶν ἁγίων ᾿Αναργύρων.[53] Somit besteht die große Wahrscheinlichkeit, daß auch das dritte der großen Athos-Evangelia für den Athos geschrieben wurde. Die Vergleichung der drei Athos-Evangelia ergibt also ganz deutlich, daß die Auswahl der Bilder mit Rücksicht auf die besonderen Feste der Klöster, für welche sie gearbeitet wurden, erfolgt ist und daß wir infolgedessen einen einheitlichen Cyklus in den Evangelia gar nicht zu erwarten haben.

---

50) Heute sind es zwanzig, im 10. und 11. Jahrhundert waren es mehr.
51) Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, 1894, S. 33, Anm. 3.
52) Weitzmann, *Byz. Buchmal.* a. O. S. 36.
53) Ph. Meyer a. O. S. 162.



1



2



3



4



5

IV.

Wie eingangs erwähnt, wird in Lawra unser Evangelion für ein Geschenk des Nikephoros Phokas an seinen Freund Athanasios gehalten. Wie verhält sich das Ergebnis unserer stilistischen, ikonographischen und cyklischen Untersuchung zu dieser Überlieferung? In zwei Punkten scheint sie sich in der Tat zu bestätigen: erstens läßt sich der Stil der Handschrift vor allem auf Grund einer Vergleichung mit dem Venezianischen Psalter als ein Produkt der kaiserlichen Werkstätte erkennen und zweitens scheint die Auswahl der Festbilder zu beweisen, daß diese Handschrift speziell für Lawra gearbeitet ist. Diese Umstände passen gut zu dem historischen Hintergrund. Das Kloster Lawra, eine kaiserliche Stiftung, war unabhängig vom Patriarchen und stand nur unter dem Abt, der dem Kaiser persönlich verpflichtet war. Wir wissen nicht nur von Nikephoros Phokas, sondern auch von Johannes Tzimisces, Basilios II., Konstantinos Monomachos und anderen Kaisern, daß sie das Kloster Lawra in besonderer Weise begünstigten. Wir dürfen daher voraussetzen, daß sie in ihren Konstantinopeler Werkstätten auch kostbare Bücher anfertigen ließen, um sie ihrem Lieblingskloster zum Geschenk zu machen.

Indessen kommen wir mit der Datierung in Konflikt. Phokas stirbt 969. Die Lawra-Handschrift kann aber keinesfalls vor das Vatikanische Menologion datiert werden, das für Basilios II. (976—1025) gearbeitet ist. Athanasios aber, dem die Handschrift nach der Überlieferung geschenkt wurde, lebt sehr viel länger als Phokas. Sein Tod fällt in die Jahre zwischen 997 und 1011.[54] Wenn unsere Datierung der Lawra-Handschrift in das erste Viertel des 11. Jahrhunderts richtig ist, so könnte sie ein Geschenk des Kaisers Basilios II. an Athanasios sein. Wir wissen aus dem Typikon des Konstantinos Monomachos, daß auch Basilios dem Athos ein Typikon gegeben hat, also direkte Beziehungen zum Athos unterhielt.[55] Es wäre nicht zu verwundern, wenn die spätere Legende jenes kaiserliche Geschenk an Athanasios, auch wenn es von Basilios II. kam, mit Nikephoros Phokas, dem persönlichen Freund und Gönner des Athanasios und gleichsam Mitbegründer der Megisti Lawra, in Verbindung zu bringen suchte. Wenngleich also die alte Überlieferung keinesfalls wörtlich genommen werden darf, so braucht man sie auf der anderen Seite auch nicht völlig aufzugeben, sondern kann vielleicht doch einen Kern retten und somit dem prunkvollsten griechischen Evangelion, das auf uns gekommen ist, nicht nur einen kunstgeschichtlichen, sondern auch historischen Hintergrund schaffen.

Kurt Weitzmann.

---

[54]) Ph. Meyer a. O. S. 25.
[55]) Ph. Meyer a. O. S. 36.

LISTE DER ABBILDUNGEN

АСКЕТИЧЕСКОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ УЧЕНІЕ СВ. ГРИГОРІЯ ПАЛАМЫ[1]

Гл. I.

Аскетико-гносеологическая основа ученія св. Григорія Паламы.

Религіозная жизнь, понимаемъ ли мы ее какъ общенія человѣка съ Богомъ, или какъ познаніе Его имъ, всегда можетъ быть опредѣлена какъ взаимное и двустороннее отношеніе и дѣйствіе Бога и человѣка, Творца и твари. Поэтому, для правильнаго пониманія ученія какого нибудь духовнаго писателя, въ данномъ

[1]) Значительная часть твореній св. Григорія Паламы остается до сихъ поръ неизданной. Изданіе всѣхъ твореній св. Григорія Паламы (также какъ и сочиненій его сторонниковъ и противниковъ) представляетъ собою необходимую предпосылку дальнѣйшаго научнаго изученія его ученія, жизни и дѣятельности. Въ настоящей нашей работѣ (не претендующей на полноту изслѣдованія) мы имѣли въ виду слѣдующія творенія св. Гр. Паламы:

а) „Λόγος εἰς θαυμαστὸν καὶ ἰσάγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει τῷ Ἄθῳ ἀσκήσαντος“ — *Migne Patrologia Graeca* (P. G.) 150, 996—1040.

б) „Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας (Περὶ προσευχῆς)“ P. G. 150, 1117—22.

в) „Πρὸς Ξένην μοναχήν“ — P. G. 150, 1043—1088.

г) Отрывки изъ полемическихъ словъ противъ Варлаама „Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων“ — P. G. 150, 1101—1117, такъ же: еп. Порфирій Успенскій. *Исторія Аѳона*. ч. III. вып. II., С. П. Б. 1892, стр. XXVII—XLIV и 688—91.

д) Оглавленіе словъ противъ Акиндина — Operum Gregorii Palamae argumenta ex codicibus Coislianis — P. G. 150, 799—814.

е) „ὁμιλίαι“ (— Ὁμιλ.) P. G. 151, 10—550.

ж) „Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι“ 22... изд. Σοφοκλέους Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων... Ἀθήνησι 1861 (— Ὁμιλ. Σοφ).

з) „Θεοφάνης ἢ περὶ Θεότητος“ (— Θεοφ.) P. G. 150, 910—960.

и) „Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικὰ 150“ (Κεφ.) P. G. 150, 1121—1225.

к) „Ὁμολογία τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως“ P. G. 151, 763—768.

Кромѣ того мы пользовались нѣкоторыми церковными актами эпохи жизни св. Гр. Паламы, какъ составленными при его ближайшемъ участіи и выражающими его ученіе:

„Ἁγιορειτικὸς Τόμος ὑπὲρ τῶν ἡσυχαζόντων“ (Ἁγ. Τομ.) P. G. 150, 1225—1236. Соборные акты 1341—1332 г.г. — P. G. 151, 679—692, 717—762, 152, 1273—1284 и П. Успенскій ук. соч. стр. 728—737, 741—780, 780—785.

Наиболѣе полное указаніе всѣхъ твореній св. Гр. Паламы, какъ изданныхъ, такъ и неизданныхъ, можно найти въ статьѣ O. M. Jugie, *Palamas* (см. о ней ниже) col. 1742—50.

Изъ сравнительно обширной (хотя далеко недостаточной) литературы о св. Григоріи Паламѣ и его эпохѣ укажемъ нѣкоторые наиболѣе интересные труды.

Наиболѣе обширнымъ и обстоятельнымъ трудомъ о св. Гр. Паламѣ является книга: Γρηγόριος

случаѣ св. Григорія Паламы (1296—14 ноября 1359), важно предварительно выяснить, въ какомъ видѣ мыслится имъ возможность взаимнаго общенія Бога и человѣка и что онъ думаетъ о путяхъ богопознанія и о нашей способности къ нему. Это составитъ, если можно такъ выразиться, аскетико-гносеологическую основу интересующей насъ богословской системы.[2] Постараемся поэтому изложить

Παπαμιχαήλ. *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς*. Πετρούπολις — Ἀλεξάνδρεια, 1911. Очень полезная книга. Ученію св. Гр. Паламы проф. Папамихаилъ не удѣляетъ, однако, достаточнаго вниманія. Ph. Meyer. *Palamas*. Realencyklopädie für protestantische Theologie, 3 Aufl. 14 (1904) 599—601. Gass-Ph. Meyer. *Hesychasten* — ibid. 8 (1900) 14—18. J. Bois. *Les débuts de la controverse Hésychaste*. — Echos d'Orient V (1902) 353 — 62. Егоже *Le Synode Hésychaste de 1314* — ibid. VI (1903). Г. Острогорскій. *Аѳонскіе исихасты и ихъ противники* — въ Запискахъ Русскаго Научнаго Института въ Бѣлградѣ, вып. 5, стр. 349—370. Бѣлградъ 1931. Martin Jugie. *Palamas* — въ Diction. de Théologie Catholique, 12, col. 1735—1776. Его же. *Palamite (Controverse)* — ibid. col. 1777—1818. Статьи О. Жюжи выдѣляются по своей содержательности изъ всей существующей литературы о св. Гр. Паламѣ благодаря прекрасному знакомству ихъ автора съ источниками эпохи и философски-богословской трактовкѣ темы. Спеціально ученію св. Гр. Паламы, кромѣ вышеуказанныхъ изслѣдованій Мейера и О. Жюжи, посвящены: К. Ѳ. Радченко. *Религіозное и литературное движеніе въ Болгаріи въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ*. Кіевъ. 1898. Интересная книга, хотя авторъ ея мѣстами обнаруживаетъ полную богословскую безпомощность. Еп. Алексій (Добрыницынъ). *Византійскіе церковные мистики XIV вѣка* — Православный Собесѣдникъ, 1906, ч. I. и II.

Sebastien Guichardon. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas. Duns Scott, Georges Scholarios*. Lyon 1933. (— Guichardon. Le Probléme). Авторъ разсматриваетъ ученіе Св. Гр. Паламы съ точки зрѣнія томистской философіи. Рецензія на эту книгу: V. Grumel. *Grégoire Palamas, Duns Scott et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine*. Echos d'Orient XXXVIII (1935), 84—96.

M. Jugie. *De theologia Palamitica* — въ его *Theologia docmatica christianorum orientalium*, t. II Paris 1933, p. 47—183. (— Jugie Theol. dog.). Наиболѣе подробное изложеніе существенныхъ моментовъ ученія св. Гр. Паламы. Болѣе подробный разборъ части вышеупомянутыхъ трудовъ, а также указанія на нѣкоторыя другія изслѣдованія будутъ даны въ дальнѣйшемъ. Наиболѣе полное указаніе существующей о св. Гр. Паламѣ и исихазмѣ литературы имѣется въ книгѣ проф. Папамихаила. Нѣкоторыя добавленія у Жюжи, Гишардона и Острогорскаго.

Интересное описаніе общей культурной обстановки и умственныхъ теченій интересующей насъ эпохи „исихастскихъ споровъ" можно найти у Ѳеодора Успенскаго. *Очерки по исторіи византійской образованности* С. П. Б. 1891. (въ гл. VI — Философское и богословское движеніе въ XIV вѣкѣ. Варлаамъ, Палама, и приверженцы ихъ — стр. 246—364). Но сами „исихастскіе споры" и ученіе св. Гр. Паламы изображены Ѳ. Успенскимъ совершенно неудовлетворительно.

Наконецъ, болѣе общія свѣдѣнія о событіяхъ византійской исторіи этой эпохи можно найти хотя бы у: A. A. Vasiliev. *Histoire de l'Empire Byzantin*. Paris, 1932, vol. II chap. IX. La chute de Byzance (p. 253—439).

[2]) Аскетическое и отчасти богословское ученіе св. Гр. Паламы связано въ извѣстной степени съ духовнымъ направленіемъ восточнаго монашества, извѣстнымъ подъ именемъ „исихазма". Считаемъ, поэтому, нужнымъ сказать о немъ нѣсколько словъ. Подъ именемъ исихазма или безмолвничества обыкновенно обозначается духовное направленіе восточнаго православнаго монашества, всецѣло посвятившаго себя дѣлу чистаго созерцанія и молитвеннаго единенія съ Богомъ. Направленіе это, достигшее ко времени жизни св. Гр. Паламы одного изъ высшихъ моментовъ своего развитія, имѣло тогда главнымъ центромъ своего проявленія Аѳонскую гору и ея монашество. Однако, не слѣдуетъ думать будто бы аѳонскій исихазмъ XIV вѣка былъ какимъ то совершенно новымъ явленіемъ въ исторіи восточнаго монашества, ибо наряду съ монашествомъ общежительнымъ, дѣятельнымъ по преимуществу (идеалы его наиболѣе ярко выражены въ Монашескихъ Уставахъ св. Василія Великаго и въ твореніяхъ пр. Ѳеодора Студита) въ Православной Церкви издревле существовало (съ самаго момента зарожденія монашеской жизни въ Египтѣ въ III—IV вѣкѣ) и никогда не

въ самыхъ существенныхъ чертахъ эту сторону ученія св. Григорія Паламы, прежде чѣмъ перейти къ его чисто богословскимъ идеямъ.[3]

Вопросъ о возможности богопознанія и о путяхъ его занимаетъ сравнительно значительное мѣсто въ твореніяхъ св. Григорія Паламы. Нужно, однако, сразу

прерывалось иное болѣе созерцательное, чисто-молитвенное, безмолвническое направленіе. Объ этомъ свидѣтельствуетъ не только многочисленныя житія святыхъ всѣхъ эпохъ церковной исторіи и разсказы древнихъ патериковъ, но и дошедшія до насъ аскетическія творенія „безмолвническаго" духа такихъ лицъ, какъ пр. Антоній Великій, Евагрій Понтійскій, пр. Макарій Египетскій (IV в.), Нилъ Синайскій, Маркъ Подвижникъ и бл. Діадохъ (V в.), Исаакъ Сиринъ (VI в.), Исихій и Филоѳей Синайскіе (VII—IX вв.). Далѣе, черезъ пр. Симеона Новаго Богослова и Никиту Стиѳата (XI в.) и Никифора Монашествующаго (XIII в.) эта духовная линія приводитъ къ Аѳонскимъ исихастамъ (XIV в.) — пр. Григорію Синаиту († 1346) и св. Григорію Паламѣ. Было бы, однако, неправильно думать, что общежительное и отшельническое монашество рѣзко противоставляли себя другъ другу и, вообще, представляли бы собою совершенно разные духовные пути. (Такой взглядъ можно встрѣтить въ недавно вышедшихъ книгахъ о. Irénée Hausherr (S. J.). *La méthode de l'oraison hésychaste* въ Orientalia Christiana t. IX, 2 (1927) и: *Un grand mystique Byzantin: Vie de Siméon le Nouveau Théologien*, Orient. Chr. t. XII (1928). Что общежитіе и безмолвничество не исключаютъ другъ друга видно хотя бы изъ того, что въ лицѣ такого великаго аскетическаго писателя какъ пр. Іоаннъ Лѣствичникъ (VI—VII вв.) мы находимъ гармоническое сочетаніе во едино того и другого идеала, ибо, какъ извѣстно, въ его „Лѣствицѣ" часть главъ посвящена описанію жизни общежительной, основанной на послушаніи и отсѣченіи своей воли, другая же часть (высшія ступени) — безмолвно-созерцательному пути. Единство книги отъ этого нисколько не нарушается. Тоже, приблизительно, можно сказать и про творенія пр. Варсонуфія и Іоанна (VI в.). Вообще, общежитіе и безмолвіе разсматриваются въ аскетической письменности (равно какъ и въ агіографической литературѣ) не какъ нѣчто противоположное и взаимно исключающее одно другое, но какъ степени, соотвѣтствующія духовному преуспѣянію монаха или его характеру. Безмолвіе при этомъ почти всегда считалось болѣе высокимъ образомъ жизни. Наконецъ, само отшельничество обычно понималось болѣе въ смыслѣ внутренней духовной отрѣшенности отъ окружающей суеты, а не какъ простое „географическое" удаленіе изъ ограды монастыря въ пустыню. Вспомнимъ, напримѣръ, что величайшій представитель мистико-созерцательной жизни византійской церкви пр. Симеонъ Новый Богословъ (949—1022) почти всю свою жизнь провелъ въ общежительныхъ монастыряхъ. Большинство его аскетическихъ твореній представляетъ собою поученія, обращенныя къ общежительнымъ монахамъ (что не мѣшаетъ имъ быть исполненными „исихастскаго" духа). Такое гармоническое сочетаніе общежительнаго и безмолвническаго направленія является естественнымъ слѣдствіемъ органическаго единства духовной жизни Православія, аскетическое ученіе котораго такъ тѣсно связано съ догматикой и такъ внутренне едино, несмотря на все различіе во внѣшнихъ выраженіяхъ Въ исторіи православнаго монашества были, однако, періоды, когда болѣе преобладало то или другое направленіе. Обобщая историческіе факты, можно сказать, что чрезмѣрное развитіе общежительнаго образа жизни въ ущербъ безмолвническому (въ связи съ возникновеніемъ большихъ монастырей) обыкновенно приводило къ оскудѣнію внутренней духовной силы монашества и къ увлеченію его внѣшними, часто чисто хозяйственными формами дѣятельности. Духовное возрожденіе начиналось обыкновенно съ возвращеніемъ во внутрь, съ оживленія безмолвно-созерцательнаго духа, съ возстановленія „исихазма". На Аѳонѣ дѣло возстановленія созерцательной жизни, почти совершенно утраченной одно время, было совершено пр. Гр. Синаитомъ, хотя и до него подвизались тамъ такіе выдающіеся дѣятели безмолвія, какъ, напр., пр. Никифоръ Монашествующій. Прекрасное описаніе дѣятельности пр. Гр. Синаита на Аѳонѣ въ его житіи — см. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου. — Издан. Н. Помяловскій СПБ, 1894.

[3]) Вполнѣ понятно, что въ громадномъ большинствѣ случаевъ у святыхъ отцовъ (въ частности у св. Гр. Паламы) токого рода гносеологическіе элементы разбросаны въ самыхъ различныхъ мѣстахъ ихъ твореній. Это объясняется тѣмъ, что церковные писатели ставили себѣ преимущесвенно практическо назидательныя цѣли и, если вступали на путь чисто отвлеченнаго изложенія, то дѣлали

отмѣтить, что исходной точкой всего его ученія является утверждаемая имъ полная непостижимость Бога для разума и невыразимость Его въ словѣ. Эта мысль о непостижимости Бога для разума связана у св. Григорія Паламы со всѣмъ его ученіемъ о природѣ Божества, но мы сейчасъ ограничимся одной лишь гносеологической стороной вопроса. Новаго, однако, въ этомъ утвержденіи раціональной непостижимости Божества нѣтъ ничего, и св. Григорій Палама стоитъ здѣсь на почвѣ столь свойственнаго восточному православію апофатическаго богословія, продолжая богословскую традицію св. Григорія Нисскаго и Діонисія Ареопагита. Вмѣстѣ съ ними онъ любитъ подчеркивать полную невыразимость Бога въ какомъ бы то ни было имени и Его совершенную неопредѣлимость. Такъ, назвавъ Бога „бездной благости"[4] онъ сейчасъ же поправляетъ себя и говоритъ: „вѣрнѣе же, и бездну эту объемлющій, какъ превосходящій всякое именуемое имя и мыслимую вещь".[5] Поэтому подлинное познаніе Бога не можетъ быть достигнуто ни на пути изученія видимаго тварнаго міра, ни посредствомъ интеллектуальной дѣятельности человѣческаго ума. Самое утонченное и отвлеченное отъ всего матеріальнаго богословствованіе и философствованіе не можетъ дать подлиннаго видѣнія Бога и общенія съ нимъ. „Если мы даже и богословствуемъ, пишетъ св. Григорій Палама, и философствуемъ о предметахъ совершеннаго, отдѣленныхъ отъ матеріи, то это хотя и можетъ приближаться къ истинѣ, но далеко отъ видѣнія Бога и настолько различно отъ общенія съ нимъ, насколько обладаніе отличается отъ знанія. Говорить о Богѣ и общаться съ нимъ (συντυγχάνειν) не одно и тоже."[6] Въ связи съ этимъ понятно отношеніе св. Григорія Паламы къ отдѣльнымъ научнымъ дисциплинамъ, логическимъ или эмпирическимъ; онъ признаетъ ихъ относительную полезность въ дѣлѣ изученія міра тварнаго и оправдываетъ въ этой области свойственные имъ пріемы познанія — силлогизмы, логическія доказательства, примѣры изъ міра видимаго. Но въ дѣлѣ познанія Бога онъ утверждаетъ ихъ недостаточность и говоритъ даже о нецѣлесообразности пользоваться ими.[7]

Непознаваемость Бога разумомъ не приводитъ, однако, св. Григорія Паламу къ заключенію объ Его полной непостижимости и недоступности для человѣка. Возможность богообщенія обосновывается имъ на свойствахъ природы человѣка и на положеніи его въ мірозданіи. Остановимся поэтому нѣсколько дольше на ученіи св. Гр. Паламы о человѣкѣ. Основная мысль его, не разъ высказываемая имъ въ разныхъ мѣстахъ его твореній, — это созданіе человѣка Богомъ по своему образу и подобію и центральное мѣсто его во всей вселенной. Человѣкъ, созданный по образу Божію и соединяющій въ себѣ, какъ состоящій изъ души и тѣла, міръ вещественный и не-

это главнымъ образомъ для отраженія нападокъ еретиковъ на православное ученіе. Вслѣдствіе этого попытка систематизировать ихъ „гносеологію" неизбѣжно носитъ характеръ нѣкоторой „стилизаціи". Наконецъ, самъ терминъ „гносеологическій" употребляется нами довольно условно (подъ нимъ мы подразумѣваемъ все, имѣющее отношеніе къ познанію, вѣрнѣе, богопознанію и къ его путямъ). Было бы неправильно оцѣнивать эту область патристическаго ученія съ точки зрѣнія современной гносеологіи.

[4]) „ἄβυσσος χρηστότητος" — Περὶ προσευχῆς P. G. 150, 1117 B.

[5]) Ibid.

[6]) Ὁμιλ. Σοφ. σελ, 169, 170.

[7]) Ibidem.

вещественный, является по мысли св. Григорія Паламы нѣкимъ малымъ міромъ, микрокосмомъ, отражающимъ въ себѣ все мірозданіе и объединяющимъ его собою въ единое цѣлое. „Человѣкъ, пишетъ св. Григорія Палама, этотъ большій міръ (заключенный) въ маломъ, является сосредоточіемъ во едино всего существующаго, возглавленіемъ твореній Божіихъ; поэтому онъ и былъ произведенъ позже всѣхъ, подобно тому какъ мы къ нашимъ словамъ дѣлаемъ заключенія; ибо вселенную эту можно было бы назвать сочиненіемъ Самоѵпостаснаго Слова.“[8] Это ученіе о человѣкѣ, въ основѣ своей встрѣчающееся уже у св. Григорія Нисскаго, своеобразно развивается св. Григоріемъ Паламой въ связи съ вопросомъ объ отношеніи міра ангельскаго и человѣческаго и о значеніи человѣческаго тѣла. Вопреки довольно распространеннымъ представленіямъ о превосходствѣ ангела, какъ чистаго духа, надъ человѣкомъ, св. Гр. Палама опредѣленно учитъ, что человѣкъ въ большей степени чѣмъ ангелъ надѣленъ образомъ Божіимъ. „Хотя (ангелы), пишетъ онъ, и превосходятъ насъ во многомъ, но въ нѣкоторомъ отношеніи они ниже насъ... (напримѣръ) въ существованіи по образу Создавшаго; въ этомъ смыслѣ мы больше чѣмъ они были созданы по образу Божію.“[9] Это большее обладаніе человѣкомъ образа Божія обнаруживается прежде всего въ томъ, что, въ то время какъ ангелы являются лишь простыми исполнителями велѣній Божіихъ, человѣкъ, именно въ качествѣ земного душевно-тѣлеснаго существа, созданъ для господства и властвованія надъ всею тварью. „Въ то время какъ ангелы, пишетъ св. Григорій Палама, опредѣлены для служенія Творцу и имѣютъ своимъ единственнымъ удѣломъ находиться подъ властью, господствовать же надъ ниже ихъ стоящими созданіями имъ не дано, если только они не будутъ посланы на это Содержащимъ всяческая... человѣкъ предназначенъ не только для того, чтобы находиться подъ властью, но чтобы и властвовать надъ всѣми (находящимися) на землѣ.“[10] Эта мысль о преимущественномъ обладаніи человѣкомъ образа Божія получаетъ дальнѣйшее раскрытіе въ ученіи о человѣческомъ тѣлѣ и о его значеніи въ духовной жизни человѣка. Необходимо отмѣтить, что св. Григорій Палама былъ рѣшительнымъ противникомъ мнѣнія, будто бы тѣло, какъ таковое, является злымъ началомъ и источникомъ грѣха въ человѣкѣ. Подобное воззрѣніе представлялось ему клеветой на Бога, Создателя тѣла, и манихейско-дуалистическимъ непріятіемъ матеріи. Перу св. Григ. Паламы принадлежитъ даже одинъ весьма любопытный и блестящій по языку діалогъ,[11] посвященный опроверженію односторонняго манихейскаго спиритуализма, согласно которому душа увлекается на грѣхъ тѣломъ, связь съ коимъ есть причина грѣховности души. Съ большой силой утверждается тамъ же,

[8]) Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 172.

[9]) Κεφ. P. G. 150, 1152 BC (κεφ. 43).

[10]) Κεφ. P. G. 150, 1152 C (κεφ. 44).

[11]) Мы имѣли въ виду его „Προσωποποιΐαι...τίνας ἂν εἴποι λόγους ἡ μὲν, ψυχὴ κατὰ σώματος, δικαζομένη μετ' αὐτοῦ ἐν δικασταῖς, τὸ δὲ σῶμα κατ' αὐτῆς καὶ τῶν δικαστῶν ἀπόφασις“ — P.G 150, 1347—72. Подлинность этого произведенія оспаривается о. Жюжи на основаніи статьи, появившейся въ 1915 г. въ „Византійскомъ Обозрѣніи“ (т. I, стр. 103—109). Не имѣя подъ рукою этой статьи, мы не можемъ составить себѣ окончательнаго мнѣнія. Несомнѣнно, однако, что вышеуказанный діалогъ развиваетъ мысли весьма сходныя (несмотря на нѣкоторое языковое своеобразіе) со всѣмъ содержаніемъ ученія св. Гр. Паламы о человѣкѣ, душѣ и тѣлѣ, природѣ зла и т. д. — см. Jugie, *Palamas*. Col. 1749.

что тѣло, подобно душѣ, есть твореніе Божіе и человѣкъ есть не одна душа, но соединеніе души и тѣла. „Не одна только душа или одно лишь тѣло называется человѣкомъ, читаемъ мы въ этомъ діалогѣ, но то и другое вмѣстѣ, созданное по образу Божію.“[12] Эта мысль, что образъ Божій выражается не только въ душевномъ, но и въ тѣлесномъ составѣ человѣка встрѣчается въ твореніяхъ св. Григорія Паламы довольно часто и соединяется имъ съ утвержденіемъ, что человѣкъ, именно благодаря своей тѣлесности, болѣе запечатлѣнъ образомъ Божіимъ, нежели чистые духи-ангелы и что онъ ближе ихъ къ Богу (какъ созданіе, какъ замыслъ Божій), хотя и утратилъ послѣ грѣхопаденія свое подобіе Ему и въ этомъ смыслѣ сталъ ниже ангеловъ. И само обладаніе тѣлесностью часто даетъ человѣку возможность такого общенія съ Богомъ, которое недоступно ангеламъ. „Кто изъ ангеловъ, вопрошаетъ св. Гр. Палама, могъ бы подражать страсти Бога и Его смерти, какъ это смогъ человѣкъ?“[13] „Умное и словесное естество ангеловъ, пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, обладаетъ и умомъ и происходящимъ изъ ума словомъ... и могло быть названо духомъ... но этотъ духъ его не животворящъ, ибо оно не получило отъ Бога изъ земли соединеннаго съ нимъ тѣла, дабы получить для сего и животворящую и содержительную силу. А умное и словесное естество души, какъ созданное вмѣстѣ съ земнымъ тѣломъ, получило отъ Бога и животворящій духъ... только одно оно обладаетъ и умомъ (νοῦν), и словомъ (λόγον), и животворящимъ духомъ; только оно, и въ большей степени чѣмъ ангелы, было создано Богомъ по Его образу.“[14] Конечно, образъ Божій усматривается здѣсь не въ самой тѣлесности, но въ присущемъ человѣку животворящемъ духѣ, однако обладаніе тѣлесностью не только не служитъ для него препятствіемъ, но наоборотъ, поводомъ для обнаруженія; а ангелы, какъ безтѣлесные, лишены животворящаго духа. И этотъ образъ Божій въ человѣкѣ не былъ утраченъ даже послѣ грѣхопаденія: „послѣ прародительскаго грѣха... утративъ житіе по божественному подобію, мы не потеряли житіе по образу Его.“[15] Вообще говоря, „еретикамъ пристало“ видѣть въ тѣлѣ злое начало, еретикамъ, „которые называютъ тѣло злымъ и созданіемъ злого“,[16] для православныхъ же оно „храмъ Св. Духа“ и „жилище Божіе.“[17] Отсюда можетъ быть понятнымъ, что, согласно ученію св. Гр. Паламы, тѣло способно переживать подъ вліяніемъ души нѣкія „духовныя расположенія“,[18] само же безстрастіе не есть простое умерщвленіе страстей тѣла, но его новая лучшая энергія[19] и, вообще, тѣло не только въ будущемъ вѣкѣ, но уже сейчасъ можетъ соучаствовать въ благодатной жизни духа, „ибо, пишетъ св. Григорій Палама, если тогда тѣло будетъ соучаствовать съ душой въ неизреченныхъ благахъ, то оно, несомнѣнно, и теперь будетъ въ нихъ по воз-

---

[12]) P. G. 150, 1361 C.

[13]) Ibidem P. G. 150, 1370 B.

[14]) Κεφ. P. G. 150, 1145 D — 1148 B (κεφ. 38—39).

[15]) Κεφ. P. G. 150, 1148 B (κεφ. 39).

[16]) Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων — P. G. 150, 1104 B.

[17]) Ibidem 150, 1104 AB.

[18]) Ἁγ. Τομ. P. G. 150, 1233 BD.

[19]) Въ томъ же Святогорскомъ Томосѣ осуждается мнѣніе Варлаама, понимавшаго безстрастіе только какъ умерщвленіе страстей: „τὴν τοῦ παθητικοῦ καθ᾿ ἕξιν νέκρωσιν ἀπάθειαν φησί, ἀλλὰ μὴ τὴν ἐπὶ τὰ κρείττω καθ᾿ ἕξιν ἐνέργειαν“ — Ἁγ. Τομ. P. G. 150, 1233 B.

можности соучаствовать... и оно испытаетъ Божественное, послѣ того какъ страстная сила души въ соотвѣтствіи съ нимъ перемѣнится и освятится, но не умертвится."[20]

Далѣе, въ связи съ изложеннымъ нами ученіемъ св. Гр. Паламы о человѣкѣ, важно еще отмѣтить, какое значеніе онъ придаетъ сердцу въ дѣлѣ его духовной и умственной жизни. Св. Гр. Палама разсматриваетъ сердце какъ преимущественный центръ духовной жизни человѣка, какъ органъ ума, посредствомъ котораго онъ господствуетъ надъ всѣмъ тѣломъ и даже какъ источникъ и хранитель мыслительной дѣятельности человѣка. „Мы точно знаемъ, пишетъ св. Гр. Палама, что наша мыслительная способность находится въ сердцѣ, какъ въ органѣ; мы научились этому не отъ человѣка, но отъ самого Создавшаго человѣка, Который говоритъ въ Евангеліи: отъ сердца исходятъ помышленія."[21] Поэтому „сердце наше есть сокровище мысли"[22] и, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы самая внутренняя часть нашего тѣла.[23]

Ученіе о человѣкѣ, какъ о существѣ богоподобномъ, какъ о носителѣ образа Божія, являемаго всей его духовно-тѣлесной личностью, и какъ о нѣкоемъ маломъ мірѣ, содержащемъ въ себѣ все мірозданіе, дѣлаетъ понятнымъ возможность дѣйствительнаго общенія нашего существа съ Богомъ и болѣе глубокаго Его познанія чѣмъ то, которое пріобрѣтается одной лишь интеллектуальной дѣятельностью или изученіемъ внѣшняго міра. И, дѣйствительно, исходя изъ своего ученія о богоподобіи человѣка, св. Гр. Палама утверждаетъ возможность достиженія общенія съ Богомъ прежде всего на пути исполненія Его заповѣдей, твореніемъ коихъ человѣкъ возстанавливаетъ и раскрываетъ находящійся въ немъ образъ Божій, потемненный грѣхами, и тѣмъ самымъ приближается къ единенію съ Богомъ и къ познанію Его, въ мѣру доступную ему, какъ тварному существу. Этотъ общій и для всѣхъ обязательный путь исполненія заповѣдей Господнихъ можетъ быть кратко выраженъ, какъ любовь къ Богу и ближнему. Внѣ этого не можетъ быть никакого общенія съ Богомъ. Мысль объ обязательности и всеобщности заповѣдей лежитъ въ основѣ всего аскетическаго ученія св. Гр. Паламы — онъ даже счелъ нужнымъ написать толкованіе на десятисловіе В. Завѣта[24] — и, какъ нѣчто само собою разумѣваемое, часто даже не высказывается имъ при изложеніи той или иной частности своего ученія о путяхъ внутренней жизни. Но въ пониманіи значенія и образа дѣланія заповѣдей св. Гр. Палама, подобно всѣмъ наиболѣе глубокимъ аскетическимъ писателямъ Православной Церкви, склоненъ былъ придавать преимущественное значеніе не столько самому внѣшнему дѣланію или даже пріобрѣтенію той или иной добродѣтели, сколько внутреннему очищенію отъ страстей. Для достиженія этой сердечной чистоты нужно прежде всего вступить на путь покаянія и смиренія,

---

[20]) Ἁγ. Τομ. P. G. 150, 1233 C.

[21]) Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων P. G. 150, 1105 C.

[22]) Ibidem 150, 1105 D.

[23]) Ibid. 150, 1108 A. О сердцѣ, какъ сокровенномъ центрѣ человѣка см. В. Вышеславцевъ. *Сердце въ христіанской и индійской мистикѣ.* Парижъ. 1929, стр. 12—14 и др.

[24]) „Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας ἤτοι τῆς Νέας Διαθήκης". P. G. 150, 1089—1101. Въ этомъ своемъ твореніи св. Гр. Палама толкуетъ ветхозавѣтныя заповѣди въ свѣтѣ Евангельскаго откровенія.

въ коихъ проявляется наше отвращеніе отъ грѣха и любовь къ возлюбившему насъ Господу: „Стяжимъ дѣла покаянія, поучаетъ св. Гр. Палама, мудрованіе смиренное, умиленіе и плачъ духовный, сердце кроткое и исполненное милости, любящее правду и стремящееся къ чистотѣ... ибо Царствіе Божіе, вѣрнѣе, Царь Небесный... внутри насъ есть, и мы должны всегда прилѣпляться Ему дѣлами покаянія, любя, насколько можемъ, столь насъ возлюбившаго".[25] Но еще болѣе сильнымъ средствомъ внутренняго очищенія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, самымъ яркимъ выраженіемъ любви къ Богу и ближнему была для св. Гр. Паламы молитва, соединенная, конечно, съ прочей внутренней дѣятельностью человѣка и, вообще, со всей его жизнью. Молитва для него выше стяжанія отдѣльныхъ добродѣтелей. Поэтому, признавая, что единеніе съ Богомъ достигается или путемъ общенія въ добродѣтеляхъ,[26] или черезъ общеніе въ молитвѣ,[27] св. Гр. Палама придаетъ большее значеніе молитвенному общенію, утверждая, что только его силою тварь можетъ подлинно соединяться съ Творцомъ. „Молитвенная сила, говоритъ онъ, священнодѣйствуетъ его (единеніе)... будучи связью разумныхъ тварей со Творцомъ".[28] Далѣе, св. Гр. Палама говоритъ (подобно Діонисію Ареопагиту) о нѣкоемъ троичномъ дѣйствіи ума, посредствомъ котораго онъ восходитъ къ Богу. „Когда единое ума дѣлается троичнымъ, пишетъ онъ въ томъ же словѣ о молитвѣ, оставаясь единымъ, тогда онъ сочетается съ богоначальной Троичной Единицей."[29] Это троичное дѣйствіе ума состоитъ въ томъ, что умъ, обычно направленный на внѣшніе предметы (первое дѣйствіе), возвращается въ себя (второе дѣйствіе) и оттуда молитвенно восходитъ къ Богу (третье дѣйствіе). „Единое же ума дѣлается троичнымъ, пребывая единымъ, въ своемъ обращеніи къ себѣ и въ восхожденіи черезъ себя къ Богу"[30]. Оба эти дѣйствія обозначаются также какъ „свитіе" (συνέλεξιν) и его „простираніе вверхъ"[31] съ объясненіемъ, что „обращеніе ума къ себѣ есть его храненіе... а восхожденіе его къ Богу совершается молитвенно."[32] Находясь въ этомъ состояніи умъ человѣка „достигаетъ неизреченнаго" и „вкушаетъ будущій вѣкъ".[33] Не слѣдуетъ, однако, придавать слишкомъ большого значенія достигаемому нами въ началѣ просвѣщенію, ибо, поскольку оно не сопровождается еще полнымъ очищеніемъ души, оно можетъ быть обманчивымъ и порождаетъ прелесть. Нужно ограничиваться въ началѣ подвига видѣніемъ своей собственной сердечной грѣховности, которая открывается при этомъ просвѣщеніи ума. Полное же очищеніе человѣка можетъ произойти только тогда, когда каждой его душевной силѣ будетъ дано соотвѣтствующее ей духовное лѣкарство. Только „очищая свою дѣятельную (силу) дѣяніемъ, познавательную видѣніемъ и созерцательную молитвой",[34] можетъ чело-

---

25) Κεφ. P. G. 150, 1161 D. (κεφ. 57).
26) „τῇ κοινωνίᾳ τῶν ὁμοίων ἀρετῶν". Περὶ προσευχῆς. 150, 1117 B.
27) „τῇ κοινωνίᾳ τῆς κατὰ τὴν εὐχὴν πρὸς τὸν Θεὸν δεήσεώς τε καὶ ἑνώσεως." Ibidem.
28) Ibidem.
29) Περὶ προσευχῆς. — P. G. 150, 1117 C.
30) Περὶ προσευχῆς. — P. G. 150, 1120 A.
31) Ibidem.
32) Ibidem.
33) Ibidem.
34) Περὶ προσευχῆς. — P. G. 150, 1121 A.

вѣкъ достигнуть необходимой для познанія Бога чистоты. „Она никѣмъ никогда не можетъ быть усвоена, кромѣ какъ черезъ совершенство въ дѣятельности, черезъ настойчивое шествіе (по пути подвижничества), черезъ созерцаніе и созерцательную молитву.“[35] Нужно такъ же знать, что необходимо и духовно плодотворно не просто достиженіе троичнаго дѣйствія ума, но постоянное и долгое его пребываніе въ этомъ дѣйствіи, порождающее нѣкое „умное чувство“ (αἴσθησις νοερά).[36] При этомъ св. Гр. Палама настойчиво указываетъ на необходимость постоянно удерживать умъ въ предѣлахъ нашего тѣла. Въ подтвержденіи этого аскетическаго правила онъ ссылается на извѣстное изреченіе преп. Іоанна Лѣствичника „безмолвникъ есть стремящійся ограничить безтѣлесное (т. есть умъ) въ тѣлѣ“[37] и согласно съ нимъ видитъ въ этомъ удерживаніи ума внутри тѣла основной признакъ истиннаго исихаста. Наоборотъ, пребываніе ума внѣ тѣла является для него источникомъ всякаго заблужденія. „Творить умъ, пишетъ св. Гр. Палама, находящимся... внѣ... тѣла, дабы онъ тамъ достигалъ умныхъ видѣній, является величайшимъ изъ эллинскихъ заблужденій, корнемъ и источникомъ всякаго зломыслія.“[38] Св. Гр. Палама предвидитъ, что его ученіе о удержаніи ума въ предѣлахъ тѣла или даже о „посылaніи“ его туда легко можетъ вызвать возраженія о ненужности и даже невозможности такого рода аскетической практики, поскольку умъ уже естественно соединенъ съ душой, находящейся внутри тѣла и, слѣдовательно, тамъ находится безъ всякаго участія нашей воли. Но это недоумѣніе происходитъ, по мнѣнію св. Гр. Паламы, отъ смѣшенія сущности ума съ его дѣятельностью.[39] Умъ, естествомъ своимъ, конечно, соединенъ съ душой; задача же безмолвника состоитъ въ томъ, чтобы и дѣятельность его направить во внутрь. Такого рода молитвенное храненіе ума требуетъ, однако, отъ человѣка большого усилія, напряженія и труда. „Трудъ всякой иной добродѣтели, пишетъ св. Гр. Палама, малъ и весьма легко переносимъ сравнительно съ этимъ.“[40] Отсюда мы видимъ, какъ неправы тѣ, которые усматриваютъ въ умной молитвѣ исихастовъ какую то попытку легкаго пути ко спасенію, желаніе избѣжать трудовъ добродѣланія и, такъ сказать, „дешево“ и „механически“ достигнуть мистическаго „энтузіазма“.[41] Въ дѣйствительности, однако, о легкомъ пути не можетъ быть и рѣчи, и умная молитва изображается св. Гр. Паламой какъ самый трудный, самый тѣсный и скорбный путь ко спасенію, хотя и ведущій къ самымъ вершинамъ духовнаго совершенства, если только молитвенное

---

35) Ibidem.

36) P. G. 150, 1120 A.

37) „ἡσυχαστής ἐστιν ὁ τὸ ἀσώματον ἐν σώματι περιορίζειν σπεύδων“. — Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — P. G. 150, 1109 B. Цитата заимствована изъ 27 слова Лѣствицы и передана не буквально, но вѣрно по смыслу — см. P. G. 88, 1097 B.

38) Ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαζόντων. — P. G. 150, 1108 C.

39) „ἀγνοοῦσι...ὅτι ἄλλο μὲν οὐσία νόος, ἄλλο δὲ ἐνέργεια. — P. G. 150, 1108 CD.

40) P. G. 150, 1180 CB.

41) Такого рода взгляды на „исихастскую“ молитву можно встрѣтить у M. Jugie. *Les origines de la méthode d'oraison des hésychsates,* Echos d'Orient XXX (1931) 179—185 и у Hausherr S. J. *La méthode d'oraison hésychaste,* Orientalia Christiana vol. 9, 2 (1927). О. Жюжи называетъ молитвенный методъ исихастовъ „механическимъ способомъ (procéde méchanique) дешево (à bon compte) достигнуть энтузіазма“ (op. c. p. 179).

дѣланіе соединяется со всей остальной дѣйствительностью человѣка (это необходимое условіе успѣшности молитвы не дастъ возможности видѣть въ ней нѣчто „механическое“). Вотъ почему св. Гр. Палама, хотя и рекомендуетъ этотъ путь всѣмъ желающимъ спастись и считаетъ его для всѣхъ доступнымъ, указываетъ, однако, что только въ монашеской жизни, вдали отъ міра, можно встрѣтить благопріятныя условія для его происхожденія. „Возможно, конечно, пишетъ онъ, и живущимъ въ супружествѣ стремиться къ достиженію этой чистоты, но только съ самыми большими трудностями.“[42]

Мы нарочно остановились выше довольно долго на взглядахъ св. Гр. Паламы на значеніе сердца и вообще тѣла въ духовной жизни человѣка — взглядахъ, встрѣчающихся и у древнихъ аскетическихъ писателей и только выраженныхъ св. Гр. Паламой съ особенной отчетливостью и свойственной ему философской систематичностью, дабы намъ легче было въ связи съ ними понять истинный смыслъ наиболѣе своеобразной стороны его аскетическаго ученія. Имѣемъ въ виду такъ называемую „художественную“[43] умную молитву и ея пріемы. Описаніе пріемовъ художественной молитвы, отсутствующее во всѣхъ подробностяхъ у древнихъ отцовъ, хотя нѣкоторыя указанія на нихъ можно встрѣтить уже у св. Іоанна Лѣствичника (VI в.[44]) и Исихія Синайскаго (VII—VIII в.[45]), наиболѣе обстоятельно дано въ словѣ пр. Симеона Новаго Богослова о трехъ образахъ молитвы (начало XI в.[46]), у Никифора Монашествующаго (XIII в.[47]) и у пр. Григорія Синаита (XIV в.[48]). Какъ бы ни объяснять молчаніе древнихъ отцовъ объ этихъ пріемахъ, — тѣмъ ли, что эти пріемы

---

42) P. G. 150, 1056 A.

43) „Ἐπιστημονική“. Хаусхерръ переводитъ scientifique (op. c. p. 110). И, дѣйствительно, въ современномъ греческомъ языкѣ слово „ἐπιστημονική“ имѣетъ значеніе „научная“. Но намъ кажется, что, принятый въ нашихъ церковно-славянскихъ (а затѣмъ и русскихъ) переводахъ терминъ „художественная“ болѣе вѣрно выражаетъ смыслъ, влагаемый въ него аскетическими писателями.

44) См. „Λόγος 27. Περὶ τῆς ἱερᾶς σώματος καὶ ψυχῆς ἡσυχίας“, P. G. 88, 1096—1117. Λόγος 28. Περὶ τῆς ἱερᾶς προσευχῆς, P. G. 88 1129—1140.

45) „Λόγος πρὸς Θεόδουλον... περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς, P. G. 93, 1480—1544.

46) „Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς. Подлинный текстъ этого выдающагося произведенія православной аскетической письменности былъ впервые напечатанъ Хаусхерромъ въ его „*La méthode de l'oraison hésychaste* p. 150—172. До того полностью былъ извѣстенъ только ново-греческій переводъ этого слова, см. Φιλοκαλία, стр. 1178—1185 (Венеція 1782).

47) „Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου Μοναχοῦ λόγος περὶ νήψεώς καὶ φυλακῆς καρδίας. — P. G. 147, 945—966. Относительно времени жизни пр. Никифора Монашествующаго существуетъ много мнѣній: одни (Φιλοκαλία стр. 867) считаютъ его учителемъ св. Гр. Паламы (житіе его это не подтверждаетъ), другіе относятъ его къ 12—13 в. (Jugie. *Les origines de la méthode*... p. 179—185). Мы относимъ его ко второй половинѣ 13 в. на основаніи указанія св. Гр. Паламы въ 5 словѣ противъ Варлаама, что пр. Никифоръ Монашествующій пострадалъ за православіе во время гоненій послѣ заключенія Михаиломъ Палеологомъ Ліонской Уніи (1274 г.) — см. П. Успенскій. *Исторія Аѳона*. ч. III. вып. II. стр. 111 и 634. Учителемъ св. Гр. Паламы пр. Никифоръ Монашествующій поэтому врядъ ли могъ быть, какъ это можно заключить и изъ 2 слова св. Гр. Паламы противъ Варлаама, гдѣ онъ причисляетъ пр. Никифора къ подвижникамъ прежнихъ временъ, а не къ отцамъ, съ которыми онъ былъ лично знакомъ — см. „Ὑπὲρ τῶν ἱερος ἡσυχαζόντων, P. G. 150, 1116 C. (объ этомъ Жюжи op. c.)

48) Περὶ τῆς ἀναπνοῆς, P. G. 150, 1316 C — 1317 A. Περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέζεσθαι, P. G. 150, 1329 A — 1333 A.

тогда вообще не существовали, или тѣмъ, что, составляя предметъ непосредственнаго личнаго обученія учениковъ старцами, они не закрѣплялись письменно пока, вслѣдствіе оскудѣнія старчества, не возникла опасность ихъ полнаго забвенія, побудившая опытныхъ въ нихъ дѣятелей молитвы предать ихъ письменности,[49] — несомнѣнно во всякомъ случаѣ одно, что эти пріемы „художественной" умной молитвы были сравнительно широко извѣстны на Православномъ Востокѣ еще задолго до св. Гр. Паламы и аѳонскихъ исихастовъ 14 вѣка и составляли часть его аскетическаго преданія. И представляется совершенно невѣроятнымъ, какъ съ исторической, такъ и съ религіозно-психологической точки зрѣнія, высказываемое нѣкоторыми мнѣніе, будто бы само появленіе этихъ художественныхъ пріемовъ было дѣломъ индивидуальнаго „изобрѣтенія" какого нибудь отдѣльнаго лица, къ тому же чуть ли не современника св. Григорія Паламы.[50] Неправильное же пониманіе ихъ смысла и значенія, которое такъ часто встрѣчается даже у православныхъ изслѣдователей,[51] основано главнымъ образомъ на томъ, что обыкновенно принимаютъ за существенную сторону умной молитвы то, что въ дѣйствительности является не болѣе какъ вспомогательнымъ средствомъ.[52] Необходимо

[49]) Такого мнѣнія держится еп. Игнатій Брянчаниновъ въ своихъ весьма замѣчательныхъ аскетическихъ твореніяхъ, крайне важныхъ для пониманія святоотеческаго ученія объ умной молитвѣ (въ 1, 5 и особенно, 2-мъ томѣ его сочиненій).

[50]) Это утверждаетъ Хаусхерръ въ вышеуказанной работѣ „*La méthode de l'oraison Hésychaste*" и, особенно, въ статьѣ „*Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste*", Orient. Chr. t. XX. (1930) 179—182. Хаусхерръ оспариваетъ (какъ намъ кажется, безъ достаточнаго основанія) принадлежность Слова о трехъ образахъ молитвы пр. Симеону Нов. Богослову, приписываетъ его пр. Никифору Монашествующему, котораго относитъ къ эпохѣ св. Гр. Паламы и разсматриваетъ какъ „изобрѣтателя" художественной молитвы. Хорошее опроверженіе всѣхъ этихъ бездоказательныхъ утвержденій у о. Жюжи. *Les origines de la méthode*... (см. выше). О. Жюжи убѣдительно доказываетъ, что Слово о трехъ образахъ молитвы, если даже и не принадлежитъ самому пр. Симеону Нов. Богослову, несомнѣнно, однако, относится къ его эпохѣ (а не ко времени св. Гр. Паламы).

[51]) Для примѣра укажемъ на статью Гр. Недѣтовскаго. *Варлаамитская ересь* (Труды Кіевской Духовной Академіи, 1872, стр. 317—357). Вотъ въ какихъ выраженіяхъ описываетъ Недѣтовскій художественную умную молитву: „На востокѣ... существовали... такія уродливыя формы религіозныхъ упражненій, что становится грустно при мысли, до какихъ странностей можетъ довести человѣка воображеніе, развитое до болѣзненной односторонности. Такъ, одинъ настоятель Ксерокерскаго монастыря Симеонъ изобрѣлъ чрезвычайно странный способъ молитвы" (стр. 329—330, примѣчаніе). Далѣе идетъ цитата изъ слова о трехъ образахъ молитвы (по Leo Allatius). Недѣтовскій даже не подозрѣваетъ, что упоминаемый имъ Симеонъ Ксерокерскій есть никто иной, какъ высокочтимый православной церковью пр. Симеонъ Нов. Богословъ, одинъ изъ величайшихъ мистиковъ Православнаго Востока. Еп. Алексѣй, повторяя въ данномъ случаѣ Недѣтовскаго, дѣлаетъ сверхъ того изъ Симеона Ксерокерскаго старца, — ученикомъ котораго былъ Варлаамъ, когда онъ временно жилъ на Аѳонѣ съ цѣлью изученія монашеской жизни!! (см. его статью Визант. церковные мистики, Православный Собесѣдникъ 1906, I, стр. 105, примѣч.). Любопытно, что художественная молитва изображается Недѣтовскимъ какъ плодъ болѣзненно развитаго воображенія, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности отличительной ея чертой является недопущеніе какихъ либо образовъ, фантазіи и вообще „паренія ума."

[52]) Эту ошибку дѣлаетъ Хаусхерръ. Въ „*La méthode de l'oraison hesychaste*" онъ много разъ отождествляетъ сущность умнаго дѣланія съ его вспомогательными пріемами. Онъ пишетъ объ умной молитвѣ: „En resumé donc, deux exercices composent la méthode: la recherche du „lieu du coeur — qui a valu aux hésychastes le nom „d'omphalopsychiques" et la répétition ininterrompue de la „prière de Jésus". Moyennant quoi on arrivera à voir „ce qu on ne savait pas" c. a. d. en termes théologiques,

такъ же всегда помнить, что аскетическіе писатели, описывавшіе художественную молитву, не имѣли цѣлью дать въ томъ или иномъ своемъ твореніи исчерпывающее изложеніе всего православнаго аскетическаго ученія въ его цѣломъ, но ограничивались обыкновенно изложеніемъ того, что было или недостаточно разработано у другихъ, или почему либо вызывало недоумѣніе. Во всякомъ случаѣ, было бы ошибочно предполагать, что указываемыя нами частныя правила (напримѣръ, художественная молитва) замѣняли собой въ ихъ глазахъ все остальное аскетическое ученіе церкви; въ дѣйствительности это ученіе, представляющее собою единое гармоническое цѣлое, предполагалось ими настолько общеизвѣстнымъ, что они не считали нужнымъ постоянно о немъ упоминать при изложеніи интересующихъ ихъ частныхъ вопросовъ.[53] Наконецъ, нужно имѣть въ виду, что кажущіяся иногда противорѣчія между тѣми или иными аскетическими твореніями объясняются нерѣдко тѣмъ, что онѣ написаны для лицъ, стоящихъ на разныхъ ступеняхъ духовнаго преуспѣянія.

Послѣ этихъ общихъ предварительныхъ замѣчаній о „художественной" умной молитвѣ перейдемъ къ конкретному о ней ученію св. Гр. Паламы. Мы должны, однако, сразу сказать, что у него не встрѣчается такого подробнаго описанія пріемовъ художественной молитвы, какое мы находимъ у его предшественниковъ, писавшихъ объ этомъ предметѣ (мы имѣемъ въ виду вышеупомянутыя творенія преп. Симеона Новаго Богослова, Никифора Монашествующаго и Гр. Синаита). Такая задача представлялась ему, вѣроятно, излишней, вслѣдствіе всеобщей извѣстности „умнаго дѣланія" въ монашеской средѣ его времени. Но за то мы находимъ у св. Гр. Паламы блестящую и весьма интересную аскетико-философскую апологію нѣкоторыхъ пріемовъ художественной молитвы. Поводомъ къ ея составленію послужили, конечно, извѣстные нападки, вѣрнѣе издѣвательства, Варлаама на современныхъ св. Гр. Паламѣ аѳонскихъ монаховъ-безмолвниковъ, которыхъ Варлаамъ называлъ за занятіе художественной умной молитвой „омфалопсихами", то есть людьми, якобы учившими, что душа человѣка находится у него въ пупѣ. Вызванная потребностями момента апологетическая работа св. Гр. Паламы пріобрѣтаетъ однако самостоятельный интересъ, разсматриваемая въ связи съ его общими, намъ

---

selon Palamas, la lumiére du Thabor" (Op. c. 111). Въ другомъ мѣстѣ той же книги, останавливаясь еще подробнѣе на внѣшнихъ пріемахъ умнаго дѣланія — омфалоскопіи, ритмѣ дыханія и т. д. онъ утверждаетъ, что (по мнѣнію исихастовъ) „moyennant la perseverance dans cette „oraison mentale", on finira par trouver ce qu'on cherchait, la lieu de coeur; et avec lui et en lui toutes sortes de merveilles et de connaissances (ibidem 102). Словомъ, достиженіе высшихъ духовныхъ состояній является для Хаусхерра (въ его толкованіи „исихастской молитвы") какъ бы необходимымъ результатомъ („on finira par trouver") упорнаго упражненія въ молитвенныхъ пріемахъ, а не плодомъ внутренняго единенія человѣка съ Богомъ и свободнаго воздѣйствія на него Божественной благодати, какъ объ этомъ въ дѣйствительности учили всѣ дѣятели умной молитвы.

[53]) Въ неумѣніи мыслить художественную молитву, какъ органическую часть общаго аскетическаго ученія Церкви, заключается, какъ мы думаемъ, причина, почему Жюжи, Хаусхерръ и др. приходятъ къ выводу, будто бы исихасты хотѣли замѣнить трудный путь дѣланія заповѣдей „легкимъ" и „механическимъ" совершеніемъ молитвы. Въ дѣйствительности, однако, молитва всегда мыслилась въ соединеніи съ заповѣдями, да и самое противопоставленіе ея заповѣдямъ представляется неправильнымъ, поскольку она есть ничто иное, какъ исполненіе основныхъ заповѣдей о любви къ Богу и ближнему.

уже извѣстными, аскетическими взглядами. Въ основѣ ея находится все та же мысль, что, поскольку тѣло наше въ существѣ своемъ не есть злое начало, но творенiе Божіе и храмъ живущаго въ насъ Духа, нѣтъ ничего предосудительнаго, но, наоборотъ, вполнѣ естественно пользоваться имъ, какъ вспомогательнымъ средствомъ при совершеніи молитвы. Изъ такихъ вспомогательныхъ пріемовъ, связанныхъ съ тѣлесностью человѣка, св. Гр. Палама останавливается на слѣдующихъ двухъ: во первыхъ, на соединеніи молитвы съ дыханіемъ (ἀναπνοή), вѣрнѣе со вдыханiемъ, посредствомъ чего облегчается удерживаніе ума внутри человѣка и соединеніе его съ сердцемъ и, во вторыхъ, на принятіи молящимся во время молитвы извѣстнаго внѣшняго положенія тѣла (τὸ ἔξω σχῆμα),[54] обыкновенно сидячаго, съ головой наклоненой внизъ и взоромъ, направленнымъ на грудь или даже ниже, на мѣсто, гдѣ у человѣка находится пупъ.[55]

Относительно перваго пріема, основаннаго на дыханіи[56], св. Гр. Палама учитъ, что цѣль его чисто вспомогательная, а именно облегчить человѣку, особенно еще не преуспѣвшему въ дѣлѣ умной молитвы, неразсѣянно удерживать свой умъ внутри себя, въ области сердца, имѣющаго, какъ мы знаемъ, центральное значеніе во всей духовной жизни человѣка. Конечно, можетъ здѣсь возникнуть вопросъ, насколько цѣлесообразно такое соединеніе дыханія съ молитвой въ смыслѣ достиженія поставленной цѣли сосредоточенія ума. На это можно однако замѣтить, что, говоря принципіально, въ этомъ не только нѣтъ ничего невозможнаго, но это даже вполнѣ вѣроятно въ виду извѣстной изъ повседневной жизни и потверждаемой психологіей связи душевныхъ явленіи съ тѣлесными. О томъ же, что происходитъ на самомъ дѣлѣ, можно узнать только изъ молитвеннаго опыта. Это и подчеркивается св. Гр. Паламой. „Зачѣмъ болѣе объ этомъ говорить, восклицаетъ онъ, вѣдь всѣ испытавшіе на опытѣ смѣются надъ тѣми, которые противорѣчатъ по неопытности; ибо учителемъ такихъ вещей является не слово, но трудъ и пріобрѣтенный трудомъ опытъ".[57] И вотъ, основываясь на этомъ опытѣ, какъ личномъ, такъ и общецерковномъ, св. Гр. Палама утверждаетъ, что, „не неумѣстно научать, особенно новоначальныхъ, смотрѣть въ себя и посылать свой умъ посредствомъ дыханія."[58] Иначе, у неопытныхъ умъ будетъ постоянно вырываться наружу и разсѣиваться, и тѣмъ самымъ лишать молитву ея плодотворности. Поэтому и рекомендуется соединять молитву съ дыханіемъ, особенно въ началѣ, пока безмолвникъ не утвердился еще прочно, при содѣйствіи благодати Божіей, во внутреннемъ вниманіи и молитвенномъ созерцаніи Бога, иначе говоря, „пока съ помощью Божіей, усовершенствовавшись на лучшее и сотворивъ свой умъ неисходнымъ изъ себя и несмѣшивающимся, онъ будетъ въ состояніи въ точности собрать его въ единовидную стяженность" (ἑνοιδῆ συνέλεξιν — терминологія Діонисія Ареопагита).[59]

---

[54]) Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, P. G. 150, 1112 B.

[55]) Ibidem P. G. 150, 1112 C.

[56]) О „дыхательномъ способѣ" св. Гр. Палама пишетъ въ томъ же Словѣ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. Косвенно этотъ вопросъ разсматривалъ и Соборъ 1341 г.

[57]) Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, P. G. 150, 1112 B.

[58]) P. G. 150, 1109 B.

[59]) P. G. 150, 1109 D.

Достигнувъ этого состоянія внутренняго пребыванія ума, безмолвникъ уже легко сохраняется въ немъ благодатью Божіей, но для достиженія этого необходимъ большой трудъ и терпѣніе, какъ проявленіе нашей любви къ Богу и слѣдствіе ея. „Нельзя увидѣть никого изъ новоначальныхъ, пишетъ св. Гр. Палама, достигающаго безъ труда чего либо изъ сказаннаго.“[60] Но у преуспѣвшихъ вслѣдствіе „совершеннаго вхожденія души въ себя, все это по необходимости происходитъ само собой безтрудно и безпопечительно.“[61] Сказаннаго, какъ мы думаемъ, достаточно для выясненія отношенія св. Гр. Паламы къ „дыхательному“ пріему при совершеніи умной молитвы. Отмѣтимъ только, въ видѣ заключенія, что, какъ видно изъ вышеуказаннаго: 1) способъ этотъ не объявляется обязательнымъ путемъ къ достиженію молитвеннаго совершенства, а только рекомендуется, да и то преимущественно новоначальнымъ, 2) постоянно подчеркивается, что это только вспомогательное средство къ пріобрѣтенію вниманія, 3) успѣхъ въ молитвѣ зависитъ въ концѣ концовъ отъ Бога (σὺν Θεῷ ἐπὶ τῷ κρεῖττον προϊόντες), а не отъ однихъ нашихъ усилій, 4) сами усилія наши суть проявленія нашей любви къ Богу, 5) этотъ молитвенный способъ очень труденъ.

Нѣсколько болѣе подробно останавливается св. Гр. Палама на другомъ аскетическомъ пріемѣ художественной молитвы, на такъ называемой „омфалоскопіи“. Пріемъ этотъ, какъ мы уже сказали, явился объектомъ самыхъ ѣдкихъ нападокъ и насмѣшекъ Варлаама и его сторонниковъ. Нападки эти продолжаются и до нашихъ дней, при чемъ сущность выдвигаемыхъ обвиненій можно кратко выразить такъ: 1) все содержаніе умной молитвы якобы состоитъ по ученію исихастовъ въ смотрѣніи въ пупъ (омфалоскопія), 2) основывается этотъ молитвенный способъ на убѣжденіи, будто душа человѣка находится у него въ пупѣ (отсюда насмѣшливое прозвище „омфалопсихи“, выдуманное Варлаамомъ, и подхваченное впослѣдствіи Львомъ Аллаціемъ.)[62] Но, если мы отбросимъ подобные полемическіе выпады и постараемся объективно подойти къ предмету, мы увидимъ, что „омфалоскопія“ имѣла въ аскетической практикѣ восточнаго монашества совсѣмъ иное значеніе. И, прежде всего, уже потому трудно видѣть въ ней существенную сторону умной молитвы, что о ней въ аскетическихъ писаніяхъ говорится очень мало и очень рѣдко. Если мы не ошибаемся, то помимо св. Гр. Паламы о ней непосредственно упоминаетъ только пр. Симеонъ Новый Богословъ въ своемъ словѣ о трехъ образахъ молитвы.[63] Ни Никифоръ Монашествующій, ни пр. Григорій Синаитъ, такъ подробно останавливающіеся на „дыхательномъ“ способѣ, ничего о ней прямо не говорятъ. Все же несомнѣнно, что „омфалоскопія“ существовала въ аскетической практикѣ того времени какъ одинъ изъ вспомогательныхъ пріемовъ молитвы, вслѣдствіе чего св. Гр. Палама счелъ нужнымъ выступить на ея защиту противъ нападокъ Варлаама. Основывалась эта защита на тѣхъ же самыхъ исходныхъ положеніяхъ, какъ и апологія „дыхательныхъ пріемовъ“ (хотя въ развитіи доказательствъ и имѣются

60) P. G. 150, 1112 A.

61) Ibidem.

62) Прозвищемъ „ὀμφαλοψύχοι“ или umbilicanimi называетъ исихастовъ Левъ Аллацій въ своемъ сочиненіи „De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua concensione“, см. P. G. 150, 898 D.

63) Hausherr. La méthode... p. 164. Тоже P. G. 150, 899 AB (у Аллація).

отличія). Это все та же мысль о связи душевнаго съ тѣлеснымъ и значеніи его въ дѣлѣ концентраціи и удерживанія вниманія. „Въ виду того, что внутреннему человѣку, пишетъ св. Гр. Палама, послѣ преступленія (Адамова) свойственно во всемъ соуподобляться внѣшнему виду, какъ не окажетъ нѣкое великое содѣйствіе стремящемуся собрать свой умъ въ себя... то, что онъ не будетъ блуждать глазами туда и сюда, но утвердитъ его какъ на нѣкоей подпорѣ, на своей груди или на пупѣ.“[64] Этотъ текстъ удачно выражаетъ истинный смыслъ „омфалоскопіи“: ясно указывается, что цѣлью ея является собираніе ума въ себя, вспомогательнымъ же средствомъ для достиженія этого признается сосредоточеніе взора въ одномъ мѣстѣ, противополагаемое безпорядочному блужданію его по сторонамъ. Обратимъ такъ же вниманіе на выраженіе „окажетъ содѣйствіе“ (συντελέσειε), опредѣленно указывающее, что способу этому приписывается только вспомогательное, а не существенное значеніе, и на то, что сосредоточеніе взора „на пупѣ“ поставлено послѣ слова „на своей груди“, какъ второстепенная и необязательная возможность. Нужно такъ же отмѣтить, что, по мысли св. Гр. Паламы, имѣетъ значеніе, помимо пользы отъ такого сосредоточенія взора само положеніе тѣла, согбенное и смиренное; молясь такъ, человѣкъ, хотя бы внѣшне, уподобляется мытарю, не смѣвшему поднять очей къ небу, или пр. Иліи, положившему во время молитвы голову на колѣна.[65] Есть въ этомъ положеніи нѣчто, содѣйствующее тому круговому движенію ума, о которомъ говоритъ Діонисій Ареопагитъ.[66] Вслѣдствіе всего этого „внѣшній видъ“ (το ἔξω σχῆμα), т. е. принятіе во время молитвы опредѣленнаго положенія тѣла, является по опытному убѣжденію св. Гр. Паламы полезнымъ не только для начинающихъ обучаться умному дѣланію, но и для болѣе въ немъ преуспѣвшихъ: „да и что говорить о только начинающихъ, пишетъ св. Гр. Палама, когда даже и нѣкоторые изъ болѣе совершенныхъ, употребляя этотъ видъ молитвы, имѣли Божество, слышащее ихъ“.[67] (Отмѣтимъ выраженіе „нѣкоторые“— τῶν τελειωτέρων οἱ — значитъ, не всѣ.) Такъ понимая значеніе этого пріема художественной молитвы, св. Гр. Палама со всей рѣшительностью опровергаетъ нелѣпую басню, пущенную Варлаамомъ, будто бы исихасты разсматривали пупъ, какъ сѣдалище души. О варлаамитахъ, называвшихъ исихастовъ омфалопсихами, онъ пишетъ, что они пользуются этимъ прозвищемъ „съ явной клеветой на тѣхъ, кого обвиняютъ; ибо кто изъ нихъ (т. е. исихастовъ) когда либо говорилъ, что душа находится на пупѣ?“[68]

Таково, приблизительно, ученіе св. Гр. Паламы о пріемахъ „художественной“ умной молитвы. Въ нѣкоторыхъ его сочиненіяхъ, написанныхъ въ защиту аѳонскихъ исихастовъ, имъ удѣлено довольно много мѣста, въ то время какъ въ другихъ его аскетическихъ и нравственныхъ твореніяхъ болѣе общаго характера (Посланіе къ монахинѣ Ксеніи, проповѣди и. т. д.) о нихъ ничего не говорится. Думаемъ, что причиной этого сравнительно большого вниманія, удѣленнаго св. Гр. Паламой

---

64) P. G. 150, 1112 BC.
65) P. G. 150, 1113 CD.
66) P. G. 150, 1109 A.
67) P. G. 150, 1113 C.
68) P. G. 150, 1116 A.

описанію и защитѣ пріемовъ художественной умной молитвы, были нападки, которымъ она подвергалась со стороны тогдашнихъ противниковъ созерцательной жизни. Необходимо было защищаться и опровергать тенденціозныя и каррикатурныя извращенія дѣйствительности. Независимо однако отъ потребностей момента, ихъ породившихъ, сочиненія св. Гр. Паламы о художественной молитвѣ и ея пріемахъ сохраняютъ свою цѣнность, ибо въ нихъ мы впервые находимъ въ аскетической письменности систематическое психологическое и богословское обоснованіе этихъ пріемовъ, въ практикѣ существовавшихъ несомнѣнно задолго до этого. Въ этой апологіи художественной умной молитвы и состоитъ отчасти своеобразіе и значеніе аскетическихъ твореній св. Гр. Паламы въ аскетической письменности православія. Было бы однако совершенно ошибочнымъ думать, будто бы св. Гр. Палама видѣлъ въ этихъ пріемахъ — полезныхъ, но все же второстепенныхъ, сущность и главное содержаніе умнаго дѣланія. Не то или иное аскетическое дѣйствіе, но „восхожденіе ума къ Богу и непосредственная бесѣда съ Нимъ“ мыслились имъ, какъ и всей православной мистикой на всемъ протяженіи ея исторіи, цѣлью и существеннымъ содержаніемъ „духовной и невещественной молитвы.“[69] Это единеніе ума съ Богомъ составляло для св. Гр. Паламы основу и вмѣстѣ съ тѣмъ вершину всей духовной жизни человѣка, такъ что нарушеніе этого единенія было для него истинной причиной всѣхъ нашихъ паденій. „Умъ, отступившій отъ Бога, пишетъ со свойственной ему силой св. Гр. Палама, становится или скотскимъ, или бѣсовскимъ.“[70]

Въ этомъ состояніи непосредственнаго единенія съ Творцомъ, когда умъ нашъ выходитъ изъ рамокъ своей обычной дѣятельности и бываетъ какъ бы внѣ себя, достигаетъ человѣкъ истиннаго познанія Бога, того „высшаго чѣмъ знаніе невѣдѣнія, сравнительно съ которымъ вся наша естественная философія и наше обычное знаніе, основанное на постиженіи тварнаго міра, оказываются недостаточными и односторонними.“ „Соединиться съ Богомъ (Θεῷ συγγενέσθαι), пишетъ св. Гр. Палама, по истинѣ невозможно, если мы, помимо нашего очищенія, не станемъ внѣ, или лучше сказать, выше насъ самихъ, оставивъ все, что относится къ міру чувственному и, возвысившись надъ мыслями, умозаключеніями и всякимъ знаніемъ и даже надъ самымъ разумомъ, всецѣло находясь подъ дѣйствіемъ умнаго чувства... и достигнувъ невѣдѣнія, которое выше вѣдѣнія, или, что то же, выше всякаго вида... философіи.“[71] Это высшее духовное состояніе, когда человѣкъ отдѣляется отъ всего тварнаго и измѣняемаго и, соединяясь съ Божествомъ, озаряется Его свѣтомъ, носитъ у св. Гр. Паламы названіе безмолвія или исихіи. „Безмолвіе, пишетъ онъ, есть остановка ума и міра, забвеніе низшихъ, тайное вѣдѣніе высшихъ, отложеніе мыслей на нѣчто лучшее ихъ; это и есть истинное дѣланіе, восхожденіе къ истинному

---

[69]) πνευματικὴ...ἄϋλος προσευχὴ... ὁμιλία ἐστι νοῦ πρὸς Θεὸν...συνομιλεῖν μηδενὸς μεσιτεύοντος... ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεον... P. G. 79, 1169 CD—1173 D—1181 AD. Эти замѣчательныя опредѣленія сущности умной молитвы, заимствованныя нами изъ Слова о молитвѣ одного изъ величайшихъ аскетическихъ писателей древности пр. Нила Синайскаго (V в.), вполнѣ подходятъ для выраженія ученія о ней св. Гр. Паламы.

[70]) ʽОμιλ. Σοφ. 114.

[71]) Слово на Введеніе — ʽОμιλ. Σοφ. σελ. 169—170.

созерцанію и видѣнію Бога... только оно есть показатель истинно здоровой души, ибо всякая другая добродѣтель есть только лѣкарство, исцѣляющее немощи души... а созерцаніе есть плодъ здоровой души... имъ обожается человѣкъ, не путемъ восхожденія отъ разума или отъ видимаго міра при помощи гадательной аналогіи... но восхожденіемъ по безмолвію... ибо посредствомъ его... мы нѣкіимъ образомъ прикасаемся (божественной) блаженной и неприкосновенной природѣ. И, такимъ образомъ, очистившіе сердца посредствомъ священнаго безмолвія и смѣшавшіеся неизреченно со Свѣтомъ, превышающимъ чувство и умъ, видятъ въ себѣ Бога, какъ въ зеркалѣ."[72]

Свое ученіе о священномъ безмолвіи, какъ о высшемъ состояніи души и какъ о преимущественномъ пути къ богопознанію и обоженію, св. Гр. Палама особенно ярко выразилъ въ замѣчательномъ Словѣ на Введеніе во Храмъ Пресвятой Богородицы,[73] изъ котораго мы уже привели выше нѣсколько цитатъ. По мысли св. Гр. Паламы, развиваемой имъ въ этомъ Словѣ, Божія Матерь, пребывавшая съ трехлѣтняго возраста наединѣ съ Богомъ во Храмѣ, во Святая Святыхъ, въ непрестанной молитвѣ къ Нему и въ помышленіи о Немъ, вдали отъ людей и всего житейскаго, является высшей и совершеннѣйшей дѣлательницей священнаго безмолвія и умной молитвы. „Божія Матерь, пишетъ онъ, соединила умъ съ Богомъ обращеніемъ его къ самому себѣ, вниманіемъ и непрестанной божественной молитвой... ставъ выше многообразного роя помысловъ, и вообще, выше всякаго образа, Она проложила новый и неизреченный путь на небеса... умное молчаніе (νοητὴν σιγήν) Она видитъ славу Божію и назираетъ божественную благодать, совершенно не подчиненная силѣ чувства, (являя Собою) священное и любезное зрѣлище для непорочныхъ душъ и умовъ."[74] Болѣе того, само воплощеніе Бога Слова ставится св. Гр. Паламой въ связь съ вступленіемъ Божіей Матери съ самаго дѣтства на безмолвническій молитвенный путь, „ибо Она, одна изъ всѣхъ (людей) такъ сверхъестественно безмолвствовавшая съ такого ранняго дѣтства, одна изъ всѣхъ неискусомужно родила Богочеловѣчное Слово."[75] Такимъ образомъ, въ лицѣ Божіей Матери безмолвіе не только находитъ свое высшее освященіе и оправданіе, но и обнаруживаетъ всю свою силу въ дѣлѣ единенія человѣка съ Богомъ.[76]

Въ заключеніе нашего изложенія аскетико-гносеологическаго ученія св. Гр. Паламы намъ хотѣлось бы отмѣтить слѣдующія его особенности. Прежде всего очень

---

[72]) Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 170—171.

[73]) Это Слово напечатано въ Ὁμιλ. Σοφ., стр. 131—180.

[74]) Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 176.

[75]) Ὁμιλ. Σοφ. σελ. 171.

[76]) Подобный же смыслъ имѣетъ и составленное св. Гр. Паламой похвальное Слово въ честь пр. Петра Аѳонскаго. Это Слово является красочной и живой апологіей „исихастскаго" пути спасенія. Богоугодность его свидѣтельствуется чудесами, которыми Богъ прославилъ идеальнаго безмолвника пр. Петра. Всѣ возраженія противъ „исихіи" въ пользу болѣе „дѣятельной жизни" „на благо ближняго" исходятъ въ Словѣ отъ врага нашего спасенія. Какъ извѣстно, св. Гр. Палама не является авторомъ житія пр. Петра Аѳонскаго, которое существовало задолго до него. Онъ только придалъ ему большую литературность и нѣсколько „стилизовалъ" въ исихастскомъ духѣ (не измѣняя, впрочемъ, ничего существеннаго). См. первоначальный текстъ житія (написаннаго, вѣроятно, въ IX вѣкѣ) у Kirsopp Lake. *The early days of monascicism on Mount Athos.* Oxford 1909 p. 18—39.

важно указать на то значеніе, которое онъ придаетъ участію всего, цѣлостнаго человѣка въ дѣлѣ познанія Бога и единенія съ Нимъ. Это представленіе о человѣкѣ, какъ о нѣкоемъ цѣлостномъ существѣ ярко выражено уже въ ученіи св. Гр. Паламы о большемъ сравнительно съ ангелами обладаніи имъ образа Божія, отображеннаго на всемъ его духовно-тѣлесномъ составѣ. Въ области аскетической эта мысль выражается въ ученіи о соучастіи тѣла въ духовной жизни, о его способности къ просвѣтленію и единенію съ Божествомъ въ единомъ молитвенномъ дѣланіи, охватывающемъ собою всего человѣка. Гносеологически св. Гр. Палама противополагаетъ одностороннее интеллектуальное знаніе, несостоятельное въ дѣлѣ познанія Бога, сверхъ-раціональному вѣдѣнію, свойственному человѣку, всецѣло просвѣтившемуся всѣмъ своимъ существомъ и достигшему единенія съ Богомъ. Эта мысль о цѣлостномъ характерѣ богопознанія очень характерна для всего ученія св. Гр. Паламы. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологическаго ученія является сочетаніе въ немъ мысли о непостижимости и неприступности Божества съ утвержденіемъ возможности достиженія благодатнаго съ Нимъ единенія и непосредственнаго Его видѣнія. Здѣсь мы встрѣчаемся впервые въ области аскетики и гносеологіи со столь свойственной св. Гр. Паламѣ антиномичностью. Болѣе подробное изложеніе этой стороны ученія св. Гр. Паламы мы постараемся дать въ слѣдующихъ главахъ, посвященныхъ описанію его чисто богословскихъ взглядовъ. Ограничимся сейчасъ указаніемъ, что въ этомъ кажущемся противорѣчіи въ ученіи о Божествѣ и о путяхъ Его познанія св. Гр. Палама не одинокъ въ восточной патристикѣ. Наиболѣе близокъ ему здѣсь св. Гр. Нисскій: никто, кажется, изъ св. отцовъ не подчеркивалъ такъ, какъ онъ, непостижимость и невыразимость Божества, мало кто, однако, богословствовалъ такъ глубоко и подробно о Его непостижимой природѣ.

Гл. II.

„Сущность и энергія"
(Ученіе св. Гр. Паламы о Богѣ Тріvпостасномъ въ Его „скрытой сверхсущности" и „несозданныхъ энергіяхъ")

Перейдемъ теперь къ изложенію догматико-богословскаго ученія св. Гр. Паламы въ его главнѣйшихъ чертахъ. Основная мысль ученія св. Гр. Паламы о Божествѣ можетъ быть выражена какъ антиномичное утвержденіе полной неприступности, трансцедентности и „внѣмірности" Бога и, вмѣстѣ съ тѣмъ, Его самооткровенія міру, имманентности ему и реальнаго Его въ немъ присутствія. Эта основная антиномія находитъ свое выраженіе въ его ученіи о „сущности и энергіяхъ" Тріvпостаснаго Божества. Какъ мы уже видѣли въ предыдущей главѣ, св. Гр. Палама, вѣрный духу восточной патристики съ ея склонностью къ апофатическому богословію, представленному такими именами какъ св. Гр. Нисскій, Діонисій Ареопагитъ и пр. Максимъ Исповѣдникъ, учитъ о полной непримѣнимости къ Богу, разсматриваемому въ Самомъ Себѣ, какихъ бы то ни было наименованій, опредѣленій и, вообще, высказываній. Всякое такое высказываніе, будетъ ли оно носить

характеръ утвержденія или отрицанія, не можетъ, хотя бы приблизительно, выразить подлинную сущность Божію, хотя, конечно, при высказываніяхъ отрицательнаго порядка легче избѣжать неправильныхъ представленій о Богѣ. Болѣе того, самыя понятія бытія и сущности непримѣнимы, строго говоря, къ Богу, какъ превосходящему всякое извѣстное или мыслимое нами бытіе (относительное и тварное). „Всякое естество (φύσις), пишетъ св. Гр. Палама въ характерномъ для него духѣ апофатическаго богословствованія, въ высшей степени отдалено и совершенно чуждо Божественнаго естества. Ибо, если Богъ естество, то все остальное не есть естество; если же каждое изъ остальнаго естество, то Онъ не есть естество, какъ Онъ даже не есть, если другія существа суть; если же Онъ есть существующій, другія не суть существующія.“[77] Эту непримѣнимость къ Богу понятій бытія и сущности нужно понимать, конечно, не въ томъ смыслѣ, что Богъ въ Самомъ Себѣ какъ бы лишенъ содержанія этихъ понятій (ниже бытія), но, что Онъ, какъ Творецъ бытія, несоизмѣримъ съ Нимъ и безконечно его превосходитъ. „Онъ не есть естество, пишетъ св. Гр. Палама, какъ превосходящій всякое естество; Онъ не есть существующій, какъ превосходящій все существующее... ничто изъ тварнаго не имѣетъ и не будетъ имѣть никакого общенія или близости къ высочайшему Естеству.“[78] Поэтому Божество въ Самомъ Себѣ совершенно неименуемо и невыразимо, какъ несоизмѣримое со всѣмъ тварнымъ: „нѣтъ для Него, пишетъ св. Гр. Палама, имени, именуемаго въ нынѣшнемъ или будущемъ вѣкѣ, ни слова, образуемаго въ душѣ или произносимаго языкомъ, ни соприкосновенія (ἐπαφή) какого либо чувсвеннаго или умнаго, ни даже, вообще, какого нибудь образа, если только не считать совершеннѣйшей непостижимости, получаемой путемъ отрицаній и отрицающей посредствомъ возвышенія все, что существуетъ или называется. Итакъ, непозволительно даже назвать Его сущностью или природой, употребляющему эти понятія въ собственномъ смыслѣ.“[79] Вслѣдствіе этого св. Гр. Палама предпочитаетъ пользоваться, говоря о Богѣ въ Самомъ Себѣ, вмѣсто слова „сущность“ (οὐσία) выраженіемъ „сверхсущность“ (ὑπερουσιότης), характеризуя ее при этомъ такими апофитическими опредѣленіями, какъ „тайная“ (ἡ ἐν κρυφοῖς) „неисходная“, „невыявленная“.[80] Но одновременно съ этой „неисходностью“ Бога св. Гр. Палама утверждаетъ то, что онъ называетъ Его „происхожденіемъ“ (πρόοδος, выступленіе впередъ), какой то непостижимый внѣвременный актъ Божества, посредствомъ котораго Оно изъ своего состоянія невыявленности и сокровенности обнаруживается міру, выявляется и, такимъ образомъ, дѣлается въ извѣстной мѣрѣ доступнымъ твари, пріобщающейся Божеству въ Его выявленіи, или, какъ выражается св. Гр. Палама, „энергіяхъ“, въ то время какъ состояніе не-

---

[77]) Κεφ. P. G. 150, 1176 B. (κεφ. 78).

[78]) Κεφ. 150, P. G. 1176 C. (κεφ. 78.)

[79]) Θεοφ. P. G. 150, 937 A. Собственно говоря, св. Гр. Палама пишетъ здѣсь не о „Богѣ въ Себѣ“, но о Божественой „сверхсущности“ (къ ней относится слово текста αὐτήν). Мы позволили себѣ не совсѣмъ точно перевести это мѣсто, дабы не быть вынужденными предварительно объяснять смыслъ термина „сверхсущность“ (мы это дѣлаемъ непосредственно ниже). Существенной разницы отъ этого не получается.

[80]) „ἡ ἐν κρυφοῖς ὑπερουσιότης“... „ἀνεκφοίτητος καὶ ἀνέκφαντος“ — Θεοφ. P. G. 150, 937 CD.

исходности условно обозначается словомъ „сущность“ (οὐσία). Обозначеніе это, конечно, не точно, ибо, какъ мы видѣли выше, термины „сущность“ или „естество“ не примѣнимы въ собственномъ смыслѣ къ Богу „въ Самомъ Себѣ“, а только къ Его „выявленіямъ“. Поэтому, въ зависимости отъ смысла, въ какомъ употреблены выраженія „οὐσία“ и „φύσις“, въ условномъ или собственномъ, подъ ними нужно мыслить или „непричастную, неисходную и невыявленную сверхъ-сущность“ или же, какъ выражается св. Гр. Палама въ своемъ діалогѣ Θеофанъ, „естественно присущее Богу выступленіе впередъ (πρόοδος), выявленіе и энергію.“[81] Это условное обозначеніе Бога словами „сущность“ и „естество“ и „бытіе“ можетъ быть однако оправдано тѣмъ, что всякое тварное естество или бытіе становится имъ по причастію Божественной энергіи. Въ этомъ смыслѣ, какъ пишетъ св. Гр. Палама, „Богъ есть и называется естествомъ всѣхъ существъ, ибо всѣ являются Его причастниками и образуются Его причастіемъ; не причастіемъ Его естества, да не будетъ, но причастіемъ Его энергіи; ибо въ этомъ смыслѣ Онъ является и бытійностью существующихъ... и, вообще, всѣмъ для всѣхъ.“[82] И нужно сказать, что „обнаруженіе“ Бога въ мірѣ въ Его безчисленныхъ несозданныхъ энергіяхъ, доступность въ нихъ Божества для твари и реальность ея причастія въ несозданномъ и Божественномъ, все это подчеркивается въ ученіи Св. Гр. Паламы съ неменьшей силой и настойчивостью, чѣмъ та, съ какой говорится о недоступности и „скрытности“ Бога въ Его „тайной сверхсущности“. Мы стоимъ здѣсь передъ лицомъ богословской антиноміи, которая по всему смыслу ученія св. Гр. Паламы имѣетъ онтологическій (вѣрнѣе, „сверхъ-онтологическій“, поскольку Богъ превосходитъ предѣлы сущаго), объективный характеръ и не можетъ быть понята, какъ нѣчто существующее только въ нашемъ мышленіи о Богѣ вслѣдствіе невозможности нашему ограниченному уму цѣлостно мыслить Божественную Природу.[83] Нужно только всегда помнить для правильнаго пониманія этой антиноміи, что ею не только утверждается обладаніе Богомъ „сущностью“ и „энергіями“, какъ чѣмъ то объективно отличнымъ другъ отъ друга, но постоянно указывается на ихъ нераздѣльность (τὸ ἀχώριστον), не только мыслимую, но и реальную. Отсюда можно видѣть необоснованность нападокъ на св. Гр. Паламу со стороны лицъ, которыя въ его ученіи о Божествѣ усматриваютъ проповѣдь „двубожія“ (διθεΐα), или даже многобожія (поскольку Божество обладаетъ многими энергіями).

---

[81]) Θεοφ. P. G. 150, 937 D. Св. Іоаннъ Дамаскинъ выражается еще болѣе ярко и, даже, смѣло „ἔξαλμα Θεοῦ“ — какъ бы „прыжокъ Бога“ — см. P. G. 94, 860 C. Это выраженіе встрѣчается у пр. Іоанна Дамаскина въ томъ мѣстѣ его главы о свойствахъ Божественной природы (τὰ ἰδιώματα τῆς Θείας φύσεως), гдѣ онъ утверждаетъ общность ихъ для всѣхъ лицъ Св. Троицы, „единство и тождество (Ея) движенія; ибо единъ прыжокъ и едино движеніе трехъ Vпостасей“ — „καὶ το ἓν καὶ ταυτὸν τῆς κινήσεως, ἓν γὰρ ἔξαλμα καὶ μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων.“

[82]) Κεφ. P. G. 150, 1176 BC. (Κεφ. 78).

[83]) Антиномичный характеръ своего ученія о Божествѣ сознавалъ самъ св. Гр. Палама. Онъ оправдывалъ, однако, такой образъ богословствованія и указывалъ, что не всякая антиномія нарушаетъ собою логическіе законы: „Утверждать то одно, то другое, когда оба утвержденія вѣрны, есть свойство всякаго благочестиваго богослова; но говорить противорѣчивое самому себѣ свойственно совершенно лишенному разума“ — „Τὸ γὰρ νῦν μὲν τοῦτο, νῦν δ'ἐκεῖνο λέγειν, ἀμφοτέρων ὄντων ἀληθῶν, παντός εστι θεολογοῦντος εὐσεβῶς, τὸ δὲ ταναντία λέγειν ἑαυτῷ οὐδενὸς τῶν νοῦν ἐχόντων.“ Κεφ. P. G. 150, 1205 AB (κεφ. 121).

Эти энергіи Божіи, мыслимыя св. Гр. Паламой какъ проявленія и обнаруженія Самого Бога, какъ нераздѣльныя отъ него, естественно являются по смыслу его ученія о Божествѣ несозданными (ибо въ Богѣ нѣтъ ничего созданнаго) и обозначаются именемъ Божества, которое, собственно говоря, даже болѣе примѣнимо къ энергіямъ, чѣмъ къ существу Божію, ибо послѣднее совершенно невыразимо и неименуемо. Признаніе тварности Божіихъ энергій неизбѣжно привело бы, по мысли св. Гр. Паламы, къ признанію тварности и Самого Бога. „У кого энергія тварна, пишетъ св. Гр. Палама, тотъ и самъ не нетваренъ. Поэтому не энергія Божія (да не будетъ сего), но то, что является результатомъ энергіи (τὸ ἐνεργηθὲν καὶ ἀποτελεσθὲν) есть тварь.“[84] О томъ же учатъ и соборы этой эпохи: „Божественное естество пребываетъ необозначеннымъ, каково оно есть, во всѣхъ придумываемыхъ именахъ... Не естество, но зрительную энергію представляетъ именованіе Божества“,[85] читаемъ мы въ актахъ собора 1351 года. Соборъ августа 1347 года оправдываетъ православіе аѳонскихъ монаховъ, „утверждающихъ, что Богъ несозданъ не только по существу, совершенно превосходящему всякое видѣніе и постиженіе, но и посему неизреченно являемому святымъ Божественному осіянію и энергіи, каковая и сама, согласно со священными богословами, называется Божествомъ.“[86] Соборъ 1352 г. даже включилъ въ списокъ ученій, ежегодно анаѳематствуемыхъ Церковью въ недѣлю Православія, утвержденіе, будто бы имя Божества относится къ одной лишь сущности Божіей, а не къ энергіямъ Его.[87] Въ соотвѣтствіи съ этимъ и св. Гр. Палама пишетъ, „когда мы называемъ единое Божество, мы называемъ все, что есть Богъ — и сущность и энергію.“[88]

Для правильнаго пониманія ученія св. Гр. Паламы о „сущности и энергіяхъ“ Божества нужно всегда помнить, что это превосходящее всякую постижимость и неизреченное въ Самомъ Себѣ Божество есть Божество Тріvпостасное. Проявленія и откровенія Его суть энергіи единаго тріvпостаснаго Божества. Св. Гр. Палама не останавливается много на вопросѣ объ отношеніи сущности Божіей къ Его Vпостасямъ, но изъ отдѣльныхъ высказываемыхъ имъ мыслей можно заключить, что онъ, не отдѣляя Vпостасей отъ сущности (ибо весь Богъ всецѣло находится въ каждой Своей Vпостаси), не сливаетъ однако ихъ съ нею и утверждаетъ между сущностью и Vпостасями нѣкое нераздѣльное различіе.[89] Такъ, заявляя съ одной стороны, что „внѣ Тріvпостаснаго Божества я ничто другое не называю Божествомъ, ни сущность Божественную... ни Vпостась“,[90] (и тѣмъ самымъ утверждая ихъ нераздѣльность), св. Гр. Палама говоритъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что „Одинъ и Трое, и изъ Онаго и въ Онаго, обозначаютъ не естество, но то, что обозначается около

[84]) Κεφ. P. G. 150, 1172 (κεφ. 73).

[85]) Соборъ 1351 г. P. G. 151, 730 BC.

[86]) Соборъ Авг. 1347 г. противъ Матѳея Ефесскаго — Порф. Успенскій ор. с. стр. 728.

[87]) Порф. Успенскій ор. с. стр. 782.

[88]) Κεφ. P. G. 150, 1202 B. (κεφ. 126).

[89]) Въ этомъ, повидимому, заключается одно изъ отличій его богословія отъ богословія томистскаго, отрицающаго какое либо реальное различіе между сущностью и vпостасію и признающаго таковое только между vпостасями по отношенію одна къ другой. Намъ кажется, что въ этомъ вопросѣ томизмъ обнаруживаетъ свою обычную неспособность къ антиномическому мышленію.

[90]) Соборъ 1351. P. G. 151, 725 B.

него"[91] или (еще болѣе опредѣленно) „каждое изъ ѵпостасныхъ (свойствъ) и каждая изъ Ѵпостасей... въ Богѣ не суть ни сущность, ни акциденція",[92] иначе говоря, троичность Божества не есть Его сущность. Болѣе подробно въ связи съ развитіемъ своего ученія о Божественныхъ энергіяхъ останавливается св. Гр. Палама на отношеніи энергіи къ Ѵпостасямъ, указывая, что энергіи не суть нѣчто свойственное той или другой Божественной Ѵпостаси въ отдѣльности, но всей Пресвятой Тройцѣ въ Ея цѣломъ. Это утвержденіе единства и общности дѣйствія Пресвятой Тройцы принадлежитъ къ основнымъ чертамъ ученія св. Гр. Паламы о Божественныхъ энергіяхъ и мыслится имъ какъ слѣдствіе Ея единосущія: „Богъ, пишетъ св. Гр. Палама, есть Самъ въ Себѣ, при чемъ три Божественныхъ Ѵпостаси естественно, цѣлостно, присносущно и неисходно, но вмѣстѣ съ тѣмъ несмѣсно и несліянно взаимно держатся и другъ въ другѣ вмѣщаются (περιχωρουσῶν), такъ, что и энергія у Нихъ одна."[93] „Въ виду того, пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, что Отецъ и Сынъ и Духъ Святый суть другъ въ другѣ несліянно и несмѣсно, знаемъ мы, что у нихъ въ точности едино движеніе и энергія. Жизнь и сила, которую Отецъ имѣетъ въ Себѣ, не есть нѣчто другое, чѣмъ у Сына, такъ, что Онъ (Сынъ) имѣетъ ту же съ Нимъ (Отцомъ) жизнь и силу; такъ же и Духъ Божій."[94] И это единство дѣйствія Св. Троицы не есть (какъ это бываетъ въ мірѣ тварномъ) только единство по подобію, но тождество въ полномъ смыслѣ этого слова. „У трехъ Божественныхъ Ѵпостасей энергія едина не какъ подобная, какъ у насъ, но воистину едина и числомъ."[95] Поэтому и „вся тварь есть дѣло трехъ" (Ѵпостасей[96]), Ихъ единой „несозданной и соприсносущной энергіи", какъ выражается св. Гр. Палама.[97] Настаивая на этой общности и тождествѣ энергіи Св. Троицы, св. Гр. Палама признаетъ, однако, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ отдѣльная Ѵпостась — Сынъ или Св. Духъ — обозначаются какъ энергіи Отца. Но это обозначеніе свидѣтельствуетъ, по толкованію св. Гр. Паламы, не о тождествѣ Ѵпостаси Сына и Духа съ энергіей Отца, а объ обладаніи Ими всей полнотой Его энергіи. „Не только единородный Сынъ Божій, пишетъ онъ, но и Духъ Святый называется у святыхъ энергіей или силой; но (Онъ такъ ими называется) какъ имѣющій неизмѣнными сравнительно съ Отцомъ силы и энергіи; ибо и Богъ называется силой у великаго Діонисія."[98] Еще яснѣе выражаетъ эту мисль Соборъ 1351 г. „Если Сынъ и Духъ Святый и называются силой и энергій, но (силой и энергіей) Отца; такъ (называется) тотъ и другой какъ совершенная Ѵпостась и какъ обладающіе силой и энергіей... Но у насъ... рѣчь не объ этой энергіи и силѣ, но объ общей энергіи Тріѵпостаснаго Божества, которая не есть Ѵпостась, но по природѣ и сверхъестественно присуща каждой изъ Богоначальныхъ Ѵпостасей."[99] Не будучи такимъ образомъ тожде-

[91]) Изъ письма св. Гр. Паламы Акиндину — Порф. Успенскій ор. с. стр. 712.
[92]) Кеф. P. G. 150, 1216 C (κεφ. 135).
[93]) Кеф. P. G. 150, 1197 B (κεφ. 112).
[94]) Кеф. P. G. 150, 1197 D (κεφ. 113).
[95]) Кеф. P. G. 150, 1217 C (κεφ. 138).
[96]) Кеф. P. G. 150, 1197 C (κεφ. 112).
[97]) Кеф. P. G. 150, 1220 A (κεφ. 140).
[98]) Кеф. P. G. 150, 1205 C (κεφ. 122).
[99]) Соборъ 1351. P. G. 151, 755 D. — Порф. Успенскій, *Оправданія*, стр. 774.

ственной ни съ одной изъ Божественныхъ Vпостасей Св. Троицы, энергія не обладаетъ, однако, и своею собственной особой Vпостасью, какъ лишенная самобытнаго и отдѣльнаго существованія внѣ Божественной сущности. Объ этомъ св. Гр. Палама высказывается слѣдующимъ образомъ: „Ни одна изъ энергій не vпостасна (ἐνυπόστατος), то есть не самоvпостасна (αὐθυπόστατος)".[100] Такимъ образомъ, Пр. Троица вслѣдствіе обладанія Ею свойственной Ей энергіею не превращается у св. Гр. Паламы въ четверицу, какъ его иногда обвиняли въ этомъ его противники. Далѣе, очень важно отмѣтить, что по ученію св. Гр. Паламы весь Богъ всецѣло обнаруживается въ каждой изъ своихъ энергій (это вытекаетъ изъ Его недѣлимости). „Мы причащаемся и мыслимъ всего Бога черезъ каждую изъ энергій, пишетъ объ этомъ св. Гр. Палама, ибо безтѣлесное недѣлимо тѣлесно."[101] Такимъ образомъ, св. Гр. Паламѣ (какъ и Діонисію Ареопагиту) была чужда встрѣчающаяся въ неоплатоновской философіи мысль объ умаленности Божества въ Его явленіи міру.[102] И если онъ иногда обозначаетъ сущность и энергію какъ „выше лежащее" (ὑπερκειμένη) и „нижележащее" (ὑφειμένη) Божество, то этимъ ареопагитовскимъ выраженіемъ высказывается мысль не объ умаленности Бога въ Его энергіяхъ, но о томъ, что сущность, какъ причина энергіи, должна въ этомъ смыслѣ разсматриваться какъ нѣчто высшее. Ибо непризнаніе такого рода „причиннаго" превосходства сущности надъ энергіей (аналогичнаго до извѣстной степени такому же превосходству Отца надъ Сыномъ) неизбѣжно привело бы къ нарушенію единства Божества. „Не пріемлющіе сіе, пишется въ актахъ собора 1351 г., воистину многобожники, какъ утверждающіе множество началъ и не возводящіе къ единой причинѣ и единому началу то, что существенно усматривается около Бога."[103] Въ этомъ смыслѣ (причиннаго отношенія) „Богъ по существу превосходитъ Божественную энергію... и то, что существенно усматривается около нея" (т. е. около сущности).[104]

Мы сейчасъ видѣли, что св. Гр. Палама опредѣляетъ отношеніе сущности и энергіи какъ отношеніе причины и причиненнаго (τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατόν). Это отношеніе мыслится св. Гр. Паламой какъ объективно существующее въ Богѣ, независимо отъ нашего отношенія къ нему въ процессѣ познанія. Отрицаніе обоснованности въ Богѣ такого „порядка отношенія" представляется поэтому св. Гр. Паламѣ неправильнымъ. „Какимъ образомъ могло бы быть правильнымъ, замѣчаетъ Соборъ 1351 г., отрицать порядокъ относительно того, гдѣ существуетъ первое и второе (подразумѣвается сущность и энергія) не по нашему положенію, но по послѣдовательности, существующей въ нихъ по естеству."[105] Но, конечно, это причинное отношеніе не можетъ быть мыслимо подобнымъ причинности, существующей въ тварномъ мірѣ, но его слѣдуетъ представлять „боголѣпнымъ

---

[100]) Феоф. P. G. 150, 929 A.

[101]) Феоф. P. G. 150, 936 B.

[102]) См. объ этомъ Вл. Лосскій. *Отрицательное богословіе въ ученіи Діонисія Ареопагита.* Seminarium Kondakovianum, III (1929) 133—144.

[103]) Соборъ 1351 P. G. 151, 745 C. — Порф. Успенскій, op. c. стр. 765.

[104]) P. G. 151, 745 C.

[105]) P. G. 151, 739 A.

образомъ", какъ неоднократно выражается св. Гр. Палама. Поэтому и различіе между сущностью и энергіей носитъ совсѣмъ иной характеръ, нежели обычныя, логически опредѣляемыя и классифицируемыя различія объектовъ тварнаго міра. Здѣсь особенно слѣдуетъ помнить объ антиномичности нашего богопознанія, не вмѣщающагося въ обычныя логическія рамки. Здѣсь нужно, по выраженію св. Гр. Паламы, богословствовать „соединенно различая Божественное и различенно его соединяя."[106] Ибо, согласно съ ученіемъ св. Гр. Паламы, это различіе между сущностью и энергіей есть вмѣстѣ съ тѣмъ и ихъ нераздѣльное единство. „Мы не мыслимъ, пишется объ этомъ въ соборномъ актѣ 1351 г., ее (энергію) какъ (находящуюся) внѣ существа Божія, но, зная ее какъ существенное и естественное движеніе Бога, говоримъ, что она происходитъ и истекаетъ изъ Божественнаго существа, какъ изъ присносущнаго источника и безъ него никогда не усматривается, но нераздѣльно съ нимъ пребываетъ и отъ вѣчности сосуществуетъ съ Божественнымъ существомъ и нераздѣльно съ нимъ соединена, не будучи въ состояніи когда либо раздѣлиться отъ Божьей сущности ни вѣкомъ, ни какимъ либо временнымъ или мѣстнымъ разстояніемъ, но внѣвременно и предвѣчно изъ нея происходитъ и неразрывно съ нею сосуществуетъ."[107] „Какъ мы проповѣдуемъ, пишется въ томъ же соборномъ актѣ, Божественное и присносущное единство не только по нераздѣльности, но и по многому другому и по общности несозданности и неописуемости, такъ мы научились славить какъ боголѣпное то различіе и разницу (сущности и энергіи), не разрывая (единства) на совершенное раздѣленіе и разрывъ или мысля какое нибудь неестественное различіе или естественное отчужденіе или раздѣляя промежуткомъ другъ отъ друга (сущность и энергію). Да не будетъ сего, но (признавая) таковую разницу, какую могутъ имѣть между собою причиняющее и причиненное по естеству... однимъ помысломъ боголѣпно различая то, что по естеству соединено и нераздѣльно."[108] И, объясняя, „какъ нужно понимать примѣнительно къ Божественному естеству и его естественной энергіи единство и различіе,"[109] тотъ же соборъ пишетъ: „Единое (нужно понимать) по соединенности и нераздѣльности, различіе по причинности и по происходящему изъ самой причинности. Ибо ни единое не изгоняетъ различіе, ни различіе не опровергаетъ совершенно единое, но то и другое усматриваемое нисколько не сможетъ повредиться одно отъ другого."[110]

Вслѣдъ за основнымъ различіемъ между сущностью и энергіей, какъ между причиной и тѣмъ, что этой причиной обусловлено, св. Гр. Палама указываетъ на другія важныя между ними отличія: въ то время какъ сущность непричастна, недѣлима, неименуема и непостижима, энергія причастна, дѣлима, именуема и постижима. Божественная сущность и энергія, формулируетъ ученіе св. Гр. Паламы Соборъ 1351 г. „отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что божественная энергія бываетъ причастна и дѣлится недѣлимо, и именуется и мыслится нѣкіимъ образомъ, хотя и неясно изъ своихъ слѣдствій (т. е. твореній), а сущность непричастна, недѣлима

[106]) P. G. 151, 739 D.
[107]) P. G. 151, 736 CD.
[108]) P. G. 151, 737 BC. — Порф. Успенскій, op. c. 759.
[109]) P. G. 151, 738 A. — Порф. Успенскій, op. c. 759.
[110]) P. G. 151, 738 AB — Порф. Успенскій, op. c. 759.

и безъимянна, то есть какъ совершенно сверхъимянная и непостижимая."[111] Къ этой непричастности Божіей сущности св. Гр. Паламы возвращается не разъ въ своихъ твореніяхъ, подробно разбирая тѣ послѣдствія, къ какимъ привело бы насъ противоположное мнѣніе. Основная мысль доказательствъ св. Гр. Паламы состоитъ въ томъ, что тварь, причастившаяся самого существа Божія, будетъ, вслѣдствіе недѣлимости Божьяго существа, обладать всей полнотой его свойствъ и, вообще, существенно сольется съ Богомъ, ставъ сама новой Божественной Vпостасью (при неотдѣлимости vпостаси отъ сущности) такъ, что вмѣсто триvпостаснаго Бога, мы будемъ имѣть Бога съ безчисленными vпостасями, сколько есть причастниковъ — μυριουπόστατος, ибо, какъ пишетъ св. Гр. Палама „сущность имѣетъ столько vпостасей, отъ скольких пріобщается."[112] Вообще, мы утратимъ всякую грань между Творцомъ и тварью (иначе говоря, дойдемъ до чистаго пантеизма). „Если мы пріобщаемся сущности Божіей, пишетъ св. Гр. Палама, то всякій, пріобщающійся всей ли сущности или же ничтожной ея части, станетъ всемогущимъ,"[113] ибо, вслѣдствіе недѣлимости Божьяго существа причастіе его доставляло бы всѣ его силы" (δυνάμεις).[114] Да и кромѣ того, всякое причастіе предполагаетъ дѣлимость причащаемаго, въ то время какъ Божественная сущность недѣлима.[115] Однако и здѣсь было бы неправильно мыслить это отличіе между сущностью и энергіей въ смыслѣ ихъ непричастности и причастности слишкомъ упрощенно, забывая объ его антиномическомъ характерѣ и тѣмъ самымъ какъ бы раздѣляя Божество на двѣ части, изъ которыхъ одна причастна, а другая нѣтъ.[116] На антиномичность своего ученія о непричастности Божіей сущности св. Гр. Палама указываетъ самъ, когда разбираетъ смыслъ апостольскаго выраженія „общники Божьяго естества", на кототорое любили ссылаться его противники въ своей полемикѣ противъ ученія о непричастности Божьяго существа. Указавъ, что это выраженіе „обладаетъ той же двойственностью"[117] какъ и нѣкоторыя другія, имъ прежде разсмотрѣнныя богословскія утвержденія, вродѣ единства и троичности Божества,[118] св. Гр. Палама продолжаетъ „сущность Божія непричастна и, нѣкоторымъ образомъ, причастна; мы пріобщаемся Божественнаго естества и, вмѣстѣ съ тѣмъ, нисколько его не пріобщаемся. Итакъ, намъ нужно держаться того и другого (утвержденія) и полагать ихъ какъ мѣрило благочестія."[119] Эту антиномію можно понимать такъ, что Божія сущность, будучи непричастной, какъ таковая (καϑ'ἑαυτὸν), дѣлается нѣкоторымъ образомъ причастной черезъ неотдѣлимую отъ нея энергію, не теряя однако при этомъ своей „неисходности". „Называя причастнымъ черезъ энергію, пишетъ св. Гр. Палама, это самое Божественное естество, хотя и не само по себѣ, ты пребудешь

[111]) P. G. 151, 739 D—740 A. — Порф. Успенскій, op. c. 761.
[112]) Κεφ. P. G. 150, 1195 A (Κεφ. 109).
[113]) Θεοφ. P. G. 150, 940 B.
[114]) Θεοφ. P. G. 150, 940 B.
[115]) Θεοφ. P. G. 150, 944 A.
[116]) Приблизительно въ такомъ видѣ изображаютъ ученіе о причастности и непричастности Божества о. о. Жюжи и Гишардонъ.
[117]) „τῆς αὐτῆς ἔχεται διπλόης" — Θεοφ. P. G. 150, 932 A.
[118]) Θεοφ. P. G. 150, 924 D—925 B.
[119]) Θεοφ. P. G. 932 D.

въ предѣлахъ благочестія; ибо такимъ образомъ сохраняется непричастность и неявленность неисходнаго онаго естества.“[120] Ту же мысль о нѣкоторомъ причастіи естества Божія выражаетъ св. Гр. Палама и въ своемъ словѣ на Введеніе, гдѣ онъ говоритъ, что на пути безмолвія „мы нѣкіимъ образомъ прикасаемся (Божественной) блаженной и неприкосновенной природы.“[121] Въ томъ же антиномическомъ духѣ учитъ св. Гр. Палама и о другихъ отличіяхъ энергіи отъ сущности. Такъ, какъ мы видѣли выше, энергія хотя и дѣлится, но недѣлимо; хотя и познается, но не ясно и изъ своихъ послѣдствій.

Не ограничиваясь положительнымъ изложеніемъ своего ученія о различіи въ Богѣ сущности и энергій, св. Гр. Палама разбираетъ тамъ же и тѣ послѣдствія, къ какимъ привело бы насъ допущеніе мысли о полномъ тождествѣ и неразличеніи ихъ въ Богѣ (такого рода взгляды защищались, какъ извѣстно, противниками св. Гр. Паламы). Такое отожествленіе имѣло бы по убѣжденію св. Гр. Паламы своимъ послѣдствіемъ полную познаваемость Бога, поскольку онъ тождественъ со своими, постигаемыми, нами, энергіями.[122] Сторонники такого ученія о Богѣ, пишетъ св. Гр. Палама, „ясно полагаютъ Божество всецѣло постижимымъ, что является не меньшимъ зломъ, нежели многобожіе“[123] — этимъ терминомъ противники св. Гр. Паламы называли его ученіе о Божественныхъ энергіяхъ. Съ другой стороны, нераздѣленіе въ Богѣ сущности и энергіи, разрушаетъ, по мнѣнію св. Гр. Паламы, все церковное ученіе о Богѣ Тріѵпостасномъ, Творцѣ и Промыслителѣ. „Если, пишетъ св. Гр. Палама, ничѣмъ не отличается отъ Божественной сущности Божественная энергія, то ничѣмъ не будетъ отличаться творчество, которое свойственно энергіи, отъ рожденія и исхожденія которыя свойственны сущности... Если же творчество не отличается отъ рожденія и исхожденія, то и тварь не будетъ отличаться отъ Рожденнаго и Изшедшаго... то и Сынъ Божій и Духъ Святый ничѣмъ не будетъ отличаться отъ тварей. И всѣ твари будутъ порожденіями Бога и Отца, и обожествится тварь и Богъ сопричислится къ тварямъ.“[124] Развивая эти мысли, св. Гр. Палама показываетъ, что неразличеніе въ Богѣ сущности и энергіи приводитъ къ утвержденію тварности Второй Ѵпостаси (вслѣдствіе отожествленія творенія и рожденія) и къ допущенію многосущности Бога, какъ обладающаго множествомъ энергіи.[125] Наконецъ неразличеніе въ Богѣ отдѣльныхъ энергій одна отъ другой (неизбѣжное послѣдствіе ихъ неразличенія отъ сущности) ведетъ къ цѣлому ряду нелѣпыхъ выводовъ, какъ напримѣръ, къ отрицанію или предвидѣнія или благости Божіей. „Если ничѣмъ не отличаются отъ Божіей сущности Божіи энергіи, то и между собою онѣ не будутъ имѣть различія, читаемъ мы у св. Гр. Паламы. Итакъ, воля ничѣмъ не будетъ отличаться отъ Божія предвидѣнія, такъ что или Богъ не все предвидитъ, ибо Онъ не все желаетъ, что случается, или же Онъ желаетъ и дурныя вещи, такъ какъ Онъ все предвидитъ.“[126]

---

120) Θεοφ. P. G. 150, 937 D.
121) См. прим. 71 — Слово на Введеніе.
122) „νοητὴ ἐνέργεια“, Θεοφ. P. G. 150, 928 D.
123) Θεοφ. P. G. 150, 929 C.
124) Κεφ. P. G. 150, 1189 B (κεφ. 96).
125) См. Κεφ. P. G. 150, 1189 CD κεφ. 97—99).
126) Κεφ. P. G. 150, 1189 D (κεφ. 100).

Хорошо сознавая всю недостаточность нашихъ раціональныхъ понятій для выраженія непостижимой тайны отношеній въ Богѣ сущности и энергіи, св. Гр. Палама не рѣдко прибѣгаетъ для болѣе нагляднаго изображенія своего ученія къ символическимъ образамъ, заимствованнымъ изъ міра видимаго. Поступая такъ, св. Гр. Палама только слѣдовалъ древней традиціи церковнаго богословія, всегда имѣвшаго склонность къ такого рода символикѣ (вспомнимъ, хотя бы, различныя попытки символически изобразить тайну Троичности, часто встрѣчаемыя у св. отцовъ). Такой же характеръ носитъ и символика св. Гр. Паламы. Наиболѣе часто встрѣчаемый у него образъ состоитъ въ уподобленіи сущности Божіей солнечному диску, а исходящихъ изъ нея энергій — лучамъ или солнечному теплу: „Какъ солнце, пишетъ св. Гр. Палама, неумаленно передавъ причащающимся отъ (своей) теплоты и свѣта, имѣетъ ихъ (т. е. теплоту и свѣтъ) своими врожденными и существенными энергіями, такъ и Божественныя передачи (μεταδόσεις), неумаленно существующія въ передающемъ, суть его естественныя и существенныя энергіи".[127] Впрочемъ, нужно признать, что логическое удареніе большинства этихъ сравненій лежитъ не столько на отношеніи сущности и энергій, сколько на мысли о причастности послѣднихъ при недоступности первыхъ. „Подобно тому, пишетъ св. Гр. Палама, какъ солнечный свѣтъ нераздѣленъ отъ луча и отъ подаваемаго имъ тепла, но для тѣхъ изъ пользующихся имъ, которые не имѣютъ очей, свѣтъ остается непричастнымъ и они воспринимаютъ только тепло отъ луча, ибо совершенно невозможно имѣть воспріятіе свѣта лицамъ, лишеннымъ очей, такъ, и даже гораздо болѣе, никому изъ пользующихся Божественнымъ сіяніемъ не будетъ доступно причастіе сущности Создавшаго; ибо нѣтъ ни одного созданія, которое имѣло бы силу, способную воспріять Создавшаго."[128] Какъ видимъ, смыслъ образа нѣсколько мѣняется сравнительно съ предыдущимъ примѣромъ и свѣтъ, символизировавшій тамъ энергію, изображаетъ здѣсь сущность, противополагаемую теплу, какъ образу энергіи. Кромѣ этого основного сравненія съ солнцемъ, св. Гр. Палама и его ученики прибѣгали и къ такимъ образамъ какъ огонь и жаръ,[129] источникъ и вода[130] и. т. д. Никогда однако св. Гр. Палама не утверждалъ адэкватности такого рода сравненій съ символизируемымъ ими Божественнымъ содержаніемъ и разъяснялъ, что они передаютъ его только „по неясному образу (его) въ чувственныхъ" (вещахъ).[131]

---

[127]) Κεφ. P. G. 150, 1185 D (κεφ. 92).

[128]) Κεφ. P. G. 150, 1188 CD (κεφ. 94).

[129]) См. Слово Давида Дисипатоса противъ Варлаама П. Успенскій *Ист. Аѳона,* Оправданія стр. 823.

[130]) „ὡς ἐκ πηγῆς ἀενάου", см. прим. 107.

[131]) „κατ' ἀμυδρὰν ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνα". Κεφ. P. G. 150, 1188 A. (κεφ. 92.) Закономѣрность и даже неизбѣжность пользованія при богословствованіи о Богѣ такого рода образами и представленіями защищаетъ В. В. Болотовъ въ своемъ извѣстномъ изслѣдованіи о Filioque, см. Христіанское Чтеніе, 1913, Май, стр. 573—96. Онъ только указываетъ, что подобныя сравненія слѣдуетъ понимать „богоприлично" „θεοπρεπῶς", т. е. всегда твердо помня о внѣвременности и внѣпространственности Бога. „Безсильные бороться съ тѣми искаженіями, которыя вноситъ въ догматъ наше мышленіе, мы ихъ опротестовываемъ и отрицаемъ, когда говоримъ, что „всегда" и „вездѣ" мы разумѣемъ безлѣтно и внѣпространственно, богоприличнымъ образомъ" (стр. 587). Въ той же статьѣ знаменитый рус-

Мы изложили въ его основныхъ чертахъ ученіе св. Гр. Паламы о Богѣ, въ его таинственной и непостижимой „сверхсущности" и въ Его откровеніи міру въ своихъ несозданныхъ, но доступныхъ твари „энергіяхъ". Ученіе это съ самаго момента его формулированія св. Гр. Паламой и до нашихъ дней является предметомъ страстной полемики и суровой критики со стороны всѣхъ тѣхъ, которые считаютъ его несовмѣстимымъ съ традиціоннымъ (по ихъ мнѣнію) церковнымъ ученіемъ о Богѣ, какъ о существѣ совершенно простомъ, несложномъ и не имѣющемъ въ себѣ никакихъ различій кромѣ троичности Ѵпостасей.[132] Различеніе въ Богѣ „сущности" и „энергій" неизбѣжно вноситъ въ Него (какъ они думаютъ) сложность, дѣлаетъ Его составленнымъ изъ элементовъ или частей (что противорѣчитъ Его совершенству) и, тѣмъ самымъ, является не только богословски ошибочнымъ, но даже прямо еретическимъ.[133] Намъ представляется поэтому необходимымъ вкратцѣ разсмотрѣть вопросъ, дѣйствительно ли несовмѣстимы богословскія убѣжденія св. Гр. Паламы съ ученіемъ о простотѣ и несложности (τὸ ἀσύνθετον) Бога, какъ вообще можно мыслить Божественную простоту и какъ обосновывалъ свое ученіе о ней св. Гр. Палама. И, прежде всего, мы должны, естественно, отмѣтить, что, какъ самъ св. Гр. Палама, такъ и всѣ его сподвижники по богословскимъ спорамъ, со всею рѣшительностью заявляли себя сторонниками ученія о простотѣ и несложности Божества, отвергали какъ несостоятельное возводимое на нихъ обвиненіе въ „двубожіи" и „многобожіи" и не считали, чтобы ихъ богословское ученіе о Божественныхъ энергіяхъ въ чемъ либо нарушало традиціонное церковное пониманіе Божественной простоты и, вообще, вносило бы въ Бога какую либо сложность. Выясненію всѣхъ этихъ вопросовъ была посвящена значительная часть Собора 1351 года.[134] Какое значеніе придавали „паламиты" сохраненію ученія о Божественной простотѣ видно такъ же изъ того, что на Соборѣ слѣдующаго 1352 г. они сочли необходимымъ внести въ синодикъ, читаемый въ недѣлю Православія, особое анаѳематствованіе тѣхъ, кто утверждаетъ будто бы различеніе въ Богѣ сущности и энергіи вноситъ сложность въ Его природу. „Говорящимъ, читаемъ мы въ 4-мъ анаѳематствованіи этого Собора, будто бы какая то сложность получается вслѣдствіе этого (т. е. раздѣленія сущности и энергіи) въ Богѣ... не исповѣдующимъ же..., что вмѣстѣ съ богоприличнымъ этимъ различіемъ (сущности и энергіи) сохраняется и Божественная простота, трижды анаѳема."[135]

скій церковный историкъ и богословъ защищаетъ и нѣкоторый неизбѣжный „антропоморфизмъ" нашего богословствованія о Богѣ. Такъ, прося не смущаться на „слишкомъ реалистическія краски (своего) разсужденія" (стр. 581), онъ заявляетъ, что „психологически данное есть палитра богослова" (тамъ же).

[132]) Таково главнѣйшее содержаніе „антипаламитской" полемики Акиндина, Ник. Григоры, Исаака Аргира, Мануила Калеки, Іоанна Кипариссіота и др. „антипаламитскихъ" писателей 14—15 вв. Въ наши дни тѣже нападки возобновляютъ о. о. Жюжи и Гишардонъ (см. вышеуказанныя ихъ сочиненія).

[133]) См., напримѣръ, Jugie. *Palamas*. col. 1764. „Cette doctrine considerée dans son principe fondamental n'est pas seulement une grave erreur philosophique; c'est aussi du point de vue catholique, une véritable hérésie".

[134]) P. G. 151, 741 A.—742 A.

[135]) П. Успенскій, ор. с. стр. 732. Также Ѳ. Успенскій. *Синодикъ въ Недѣлю Православія*. Одесса. 1893, стр. 33. Гишардонъ, ор. с. 174.

Обоснованію совмѣстимости Божественной простоты со своимъ ученіемъ о Божественныхъ энергіяхъ св. Гр. Палама удѣляетъ много мѣста въ своихъ твореніяхъ. Такъ, напримѣръ, сравнивая свое ученіе объ отличныхъ, хотя и нераздѣльныхъ и, въ извѣстномъ смыслѣ, даже тождественныхъ съ Божіей сущностью энергіяхъ съ церковнымъ догматомъ о Пресвятой Тройцѣ, онъ говоритъ, что, какъ догматъ о Троичности Божества и о различіи въ Немъ между собою трехъ Божественныхъ Vпостасей не нарушаетъ ни единства ни простоты Божіей, такъ и различіе въ Немъ сущности и энергіи не вноситъ въ Него ни сложности ни множественности. „Богъ, учитъ св. Гр. Палама въ своемъ исповѣданіи Православной вѣры, одобренномъ на Соборѣ 1351 г., ни вслѣдствіе раздѣляемости и различіи Vпостасей, ни вслѣдствіе раздѣляемости и разнообразія силъ и энергій не испадаетъ изъ простоты.“[136] „Ибо ни изъ совершенныхъ Vпостасей могла бы когда-нибудь произойти сложность, ни могущее, вслѣдствіе того, что оно имѣетъ силу или силы, могло бы быть когда нибудь истинно названо сложнымъ изъ за обладанія силою.“[137] Поэтому, заключаетъ въ томъ же исповѣданіи св. Гр. Палама, „мы вѣруемъ во единое тріvпостасное и всемогущее Божество, нисколько не теряющее единство и простоту изъ за силъ или изъ за Vпостасей.“[138] „Подобно тому, пишетъ приблизительно въ томъ же духѣ одинъ изъ единомышленниковъ св. Гр. Паламы, Ѳеофанъ Никейскій, какъ Отчая Vпостась не является сложной вслѣдствіе присущихъ Ей vпостасныхъ свойствъ, такъ и Божественное естество не пріобрѣтаетъ сложности, вслѣдствіе присущей ему естественной силы и энергіи.“[139] Далѣе, несложность обладающаго энергіями Божества объясняется св. Гр. Паламой и тѣмъ, что эти энергіи не есть нѣчто само по себѣ, отдѣльно и внѣ Бога существующее, но онѣ есть Самъ Богъ въ своемъ дѣйствіи и раскрытіи міру (хотя и не по существу). Эта нераздѣльность сущности и энергіи, неvпостасность и несамобытность энергіи (о которой мы говорили выше) дѣлаетъ понятнымъ, по мысли св. Гр. Паламы, отсутствіе сложности въ Богѣ, несмотря на одновременно съ этимъ антиномически утверждаемую различность энергіи отъ сущности. Съ другой стороны, энергія потому не вноситъ сложности въ Бога, что она не есть нѣчто иногда бываемое, иногда отсутствующее, то увеличивающееся, то уменьшающееся и, вообще, измѣняемое, не есть, словомъ, то, что св. Гр. Палама опредѣляетъ въ терминахъ аристотелевской философіи какъ „акциденція“ συμβεβηκός, но есть неизмѣнное, извѣчное, постоянное дѣйствіе Божіе, измѣняющееся только въ степени своего обнаруженія и причастности къ ней твари. „Акциденціей называется, пишетъ св. Гр. Палама, нѣчто возникающее и прекращающееся; вслѣдствіе этого и нѣчто нераздѣльное можетъ разсматриваться какъ акциденція. И прородное свойство (аттрибутъ) есть нѣкоторымъ

---

136) Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. P. G. 151, 766 B.
137) Ibidem P. G. 151, 766 c.
138) bidem P. G. 151, 768 c.
139) „Ὥσερ οὖν ἡ πατρικὴ ὑπόστασις οὐκέτι σύνθεσις διὰ τὰς προσούσας αὐτῇ ὑποστατικὰς ἰδιότητας, οὕτως οὐδ᾽ ἡ θεία φύσις σύνθεσιν ἐπιδέχεται διὰ τὴν ἐνοῦσον αὐτῆν φυσικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν.“ — Cod Pant. fol. 1091 см. Jugie Theol. dog. p. 99. Хотя вышеприведенная цитата и не принадлежитъ самому св. Гр. Паламѣ, мы все же нашли возможнымъ на нее сослаться, какъ на выражающую однородный ходъ мыслей.

образомъ акциденція, какъ увеличивающееся и уменьшающееся, какъ, напримѣръ, въ разумной душѣ знаніе. Но ничего такого нѣтъ въ Богѣ, такъ какъ Онъ остается совершенно неизмѣннымъ. По этой причинѣ ничего о Немъ не можетъ быть сказано въ смыслѣ акциденціи."[140] Эта неизмѣняемость Бога сочетается у св. Гр. Паламы съ мыслью о Немъ, какъ объ обладателѣ чистой активности, объ отсутствіи въ Немъ всякаго страданія (въ смыслѣ пассивности — πάθος). Божественныя энергіи, какъ чистыя активности Божества, не могутъ вносить въ Него какую либо измѣняемость и, тѣмъ самымъ, сложность. „Насъ поносятъ, развиваетъ эту мысль св. Гр. Палама, будто единъ Богъ... дѣлается сложнымъ, если Божественная энергія отличается отъ Божественной сущности и если, вообще, что либо усматривается въ Божественной сущности. (Поносятъ), ибо не знаютъ, что не дѣйствованіе и энергія, но испытываніе, страданія (τὸ πάσχειν) и страсть производятъ сложность. Но Богъ дѣйствуетъ, нисколько Самъ не страдая и не измѣняясь. Слѣдовательно, Онъ не сложенъ изъ за энергіи."[141] „Какимъ образомъ, спрашиваетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, усматриваемая въ Богѣ энергія не вноситъ сложности? Потому, что Онъ обладаетъ только безстрастнѣйшей энергіей, дѣйствуя только, но не страдая по отношенію къ ней (κατ᾽ αὐτήν), ни бывая (γινόμενος), ни измѣняясь."[142]

Въ такомъ, приблизительно, духѣ аргументируетъ св. Гр. Палама въ пользу совмѣстимости своего ученія о Божественныхъ энергіяхъ съ традиціоннымъ святоотеческимъ и церковнымъ ученіемъ о Божественной простотѣ. Въ задачу настоящаго изслѣдованія не входитъ исчерпывающее разсмотрѣніе этого труднѣйшаго богословскаго вопроса во всемъ его объемѣ, и мы только считаемъ нужнымъ въ цѣляхъ большаго уясненія ученія св. Гр. Паламы сказать, что страстные споры, разгорѣвшіеся вокругъ этой стороны его ученія и вызываемыя ею враждебность и непониманіе, объясняются, какъ намъ кажется, въ сильной степени тѣмъ, что обѣ спорящія стороны опираются въ своей полемикѣ на очень различныя принципіальныя положенія въ своемъ богословствованіи о Богѣ.[143] Конкретнѣе говоря, мы стоимъ

---

140) Кеф. P. G. 150, 1209 c. (κεφ. 127).

141) Кеф. P. G. 150, 1221 c. (κεφ. 146).

142) Кеф. P. G. 150, 1212 A. (κεφ. 128).

143) Причины непріятія богословскаго ученія св. Гр. Паламы не ограничиваются, однако, одними принципіальными теоретическими несогласіями. Очень многіе западные изслѣдователи руководствуются въ своихъ работахъ о „паламизмѣ" заранѣе поставленными цѣлями конфессіональной полемики и апологетики. Къ сожалѣнію, даже такія солидныя и въ общемъ спокойныя изслѣдованія о. св. Гр. Паламѣ, какъ недавно вышедшія работы о. М. Жюжи, не лишены этого полемическаго духа. Косвенно, признается въ этомъ и самъ о. Жюжи: такъ, въ концѣ своей статьи „*Controverse Palamite*" сознавшись, что „Nos théologiens paraissent parfois à court d'arguments... pour démonter que l'Eglise dissidente d'Orient n'est pas le veritable Eglise" (col. 1816), онъ выражаетъ надежду, что изложенная имъ исторія паламитскихъ споровъ снабдитъ находящихся въ затрудненіи римско-католическихъ богослововъ недостающими имъ для борьбы съ Православіемъ аргументами. Правда, въ данномъ мѣстѣ своей статьи о. Жюжи имѣетъ въ виду не столько само содержаніе „паламитской доктрины", сколько измѣнчивое, по его мнѣнію, отношеніе къ ней богословія Православной Церкви; но немножко далѣе, онъ уже въ самомъ содержаніи ученія св. Гр. Паламы и въ фактѣ принятія его Православной Церковью усматриваетъ не только „permission de Dieu", но даже „chatiment" постигшее ее, какъ можно думать, за непризнаніе ею непогрѣшимости папскаго престола. (Ibidem col. 1817.) Эти пріемы конфессіональной полемики, выраженныя при этомъ въ столь наивной формѣ,

здѣсь передъ различіемъ между катафатическимъ богословіемъ, болѣе свойственнымъ католическому Западу — въ частности Ѳомѣ Аквинату и его школѣ, и апофатическимъ богословіемъ, преобладающимъ въ твореніяхъ отцовъ православнаго Востока. Для перваго, катафатическаго богословія, понятіе Бога, въ сущности, тождественно съ понятіемъ бытія, хотя и совершеннаго и абсолютизированнаго. Поэтому, всѣ свойства и совершенства Божія суть не иное что, какъ свойства и совершенства, аналитически выводимыя изъ понятія бытія. Конечно, онѣ должны мыслиться не буквально, а по аналогіи, но отъ этого дѣло мало мѣняется. Такъ выводится изъ понятія совершеннаго бытія единство Божіе и Его абсолютная простота. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это совершенное бытіе мыслится какъ принадлежащее къ области логическаго. Иначе говоря, основные логическіе законы, понимаемые какъ законы онтологическіе и какъ идеальная основа бытія, распространяютъ для сторонниковъ катафатическаго богословія свое дѣйствіе и на Бога (ибо и Онъ бытіе) и даже обосновываются въ Немъ Самомъ. Въ силу всего этого „катафатики" склонны думать, что всякое предметное „различеніе" въ Богѣ, понимаемое ими какъ усматриваніе въ Немъ „частей" онтологически отличныхъ отъ Бога въ Его „цѣломъ" несовмѣстимо съ мыслью объ абсолютномъ совершенствѣ Бога, поскольку всякая „часть", какъ меньшая цѣлаго, неизбѣжно (въ силу законовъ логики) менѣе совершенна этого цѣлаго и, тѣмъ самымъ, нарушаетъ своимъ существованіемъ абсолютное совершенство Божества. Само собой разумѣется, что понятіе антиномичности чуждо такого рода богословію и мыслится имъ, какъ несовершенство мышленія или богословскаго построенія. Мы не предполагаемъ здѣсь входить въ критическій разборъ вышеуказанныхъ характерныхъ чертъ катафатическаго богословія и ограничимся простымъ замѣчаніемъ, что основныя его положенія представляются намъ трудно совмѣстимыми съ общехристіанскимъ догматомъ о Тріединомъ Богѣ, съ ученіемъ Діонисія Ареопагита о „πρόοδος Θεοῦ" и съ ученіемъ пр. Іоанна Дамаскина о существующихъ въ Богѣ вѣчныхъ „прообразахъ" и „идеяхъ" всѣхъ тварей.[144]

хотя и представляются намъ трудно совмѣстимыми съ духомъ научно-объективнаго изслѣдованія, не могутъ все же совершенно лишить трудъ о. Жюжи его выдающагося научнаго значенія и интереса, основаннаго на его глубокомъ знаніи изслѣдуемой имъ эпохи. Еще болѣе примитивны полемическіе пріемы о. Гишардона: въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своего труда онъ удовлетворяется поверхностно-раціоналистическимъ объясненіемъ своеобразія ученія св. Гр. Паламы невѣжествомъ среды, гдѣ оно развивалось (см. его сужденія объ „aberration mystique des moines ignorants", p. 79 о „milieu illetré" p. 114 и т. д. О борьбѣ католической церкви противъ почитанія памяти св. Гр. Паламы см. „Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν... *Περὶ τῆς ἀνακηρύξεως ἁγίων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ, Ἐκκλησίᾳ. Μέτ' ἐπίμετρον περὶ τοῦ πολέμου τῶν Λατίνων κατὰ τῆς μνήμης τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ* Ἐν Ἀθήναις 1934.

[144]) Интересно отмѣтить, что бл. Августинъ, понимавшій, въ общемъ, Божественную простоту нѣсколько иначе, чѣмъ восточные отцы, а именно въ смыслѣ абсолютнаго тождества въ Богѣ субстанціи и ея свойствъ и дѣйствій (ср. напримѣръ, его утвержденія, что Богъ: „Ideo simplex dicitur, quoniam, quod habet, hoc est. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet" — De trinit, 7, 6.), но придерживавшійся вмѣстѣ съ тѣмъ мнѣнія, что въ умѣ Божіемъ имѣются идеи всѣхъ вещей, вынужденъ былъ для объясненія этого допустить, что Богъ въ своемъ вѣдѣніи, коимъ Онъ постигаетъ идеи тварей, является „simpliciter multiplex". (De civit. Dei 12, 18 — см. К. Λογοθέτου. Ἡ φιλοσοφία τῶν Πατέρων καὶ τοῦ μέσου αἰῶνος. Ἀθῆναι. 1930. σελ. 297—301.) Тѣмъ самымъ бл. Августинъ допускаетъ мысль объ антино-

Идеямъ катафатическаго богословія[145] можно противопоставить богословіе апофатическое, основныя положенія котораго были разсмотрѣны нами въ началѣ этой главы при изложеніи ученія св. Гр. Паламы о Богѣ въ Самомъ Себѣ. Сейчасъ скажемъ снова, что согласно съ духомъ апофатическаго богословія, примѣненіе къ Богу такихъ понятій какъ бытіе, сущность и. т. д. хотя и не является совершенно неправильнымъ, все же неточно и условно, и не опредѣляетъ Бога, какъ Онъ есть „по Себѣ" (καθ' ἑαυτόν), ибо Богъ не есть бытіе (хотя бы совершенное), но выше его, какъ его Творецъ (впрочемъ и это слово не выражаетъ Бога, какъ Онъ есть). Вслѣдствіе этого и свойства бытія не могутъ просто переноситься на Бога и разсматриваться какъ свойства Божества, какъ это дѣлаютъ „катафатики" въ вопросѣ о Божественной простотѣ. Такъ же мало могутъ распространяться на Него и основные логическіе законы, именно вслѣдствіе своего бытійнаго и, слѣдовательно, тварнаго характера. Конечно, Богъ не ниже логическихъ законовъ (какъ Онъ не ниже бытія въ смыслѣ небытія),[146] но, превышая ихъ, Онъ не „вмѣщается" въ нихъ, вслѣдствіе чего наше мышленіе о Богѣ необходимо имѣетъ антиномическій характеръ. И эта богословская антиномія (ее не надо смѣшивать съ простымъ логическимъ противорѣчіемъ — см. прим. 83) не есть только недостаточность нашего мышленія, неспособнаго объять Божественную природу, но объективно (и слѣдовательно независимо отъ познающаго субъекта) обоснована въ Самомъ Богѣ, какъ нѣчто непостижимо въ Немъ существующее. Таково ученіе о Трiѵпостасности Божества, антиномично сочетающее въ себѣ троичность и единство. Таково ученіе Церкви о единой Ѵпостаси воплощеннаго Бога Слова и Его двухъ

мичности простоты Божіей и сближается въ этомъ отношеніи съ восточной патристикой (хотя другими сторонами своего ученія о простотѣ Божіей онъ является родоначальникомъ схоластическаго взгляда на этотъ вопросъ).

[145]) Подробное развитіе ученія о Богѣ въ связи съ проблемой Божественной простоты, изложенное съ точки зрѣнія катафатическаго богословія и томистской схоластики, можно найти у Гишардона op. c. p. 19—57. (Нужно, вообще, замѣтить, что книга Гишардона, мало удовлетворительная въ томъ, что касается самаго св. Гр. Паламы, становится болѣе интересной и содержительной, какъ только авторъ ея переходитъ къ изложенію ученія томистской схоластики, очевидно болѣе близкой ему по духу). Гишардонъ систематически развиваетъ ученіе о Богѣ, какъ о бытіи. Свойства Его только раскрытіе идеи совершеннаго бытія „Nous ne nommons Dieu proprement que par la plénitude de l'être. Ce seront les propriétés de l'être, dans sa transcedance de l'analogue, qui seront ses propriétés". (p. 22). Простота Бога для Гишардона такъ же выводится изъ понятія бытія: „Dieu est la simplicité absolue. Carayant toute la perfection de l'être il doit posséder du même coup celle de l'unité" (p. 24). L'unité est la première propriété transcedentale de l'être. (p. 24 n. 1). Такъ же изъ понятія бытія, подчиненнаго дѣйствію основныхъ логическихъ законовъ, выводится отсутствіе въ Богѣ сложности, понимаемой какъ совокупности „частей": „les parties d'un composé sont moin parfaites que le tout qu'elles composent; si Dieu n'était donc simple, il y aurait en Lui quelque chose de moin parfait que Lui même. Or en Lui, tout est être et rien n'est imparfait" (p. 24). Всѣ эти разсужденія Гишардона производятъ на читателя, не привыкшаго къ пріемамъ латинской схоластики, впечатлѣніе крайняго раціонализма и, иногда, какой то даже безцеремонности по отношеніи къ Богу, проглядывающей въ такихъ выраженіяхъ, какъ „Le Dieu que nous avons atteint et comme disséqué" (p. 29), словно Богъ есть предметъ нашего умственнаго оперированія.

[146]) Эта мысль выражается св. Гр. Паламой, когда онъ отвергаетъ пользованіе апофатическимъ богословіемъ въ смыслѣ ущербности, а не превосходства (надъ бытіемъ и т. д.) „μὴ καθ' ὑπεροχὴν χρώμενος τῇ ἀποφατικῇ θεολογίᾳ, ἀλλὰ κατ' ἔλλειψιν". — Κεφ. P. G. 150, 1208 A. (κεφ. 123).

природахъ, божественной и человѣческой, при чемъ единство Упостаси непостижимымъ для насъ образомъ не нарушается отъ двойственности природъ. Таково же и ученіе св. Гр. Паламы о Божественной „сверхсущности" и ея „энергіяхъ", объ ихъ тождествѣ-различіи, неслiянности-нераздѣльности, причастности-непричастности, познаваемости-непостижности. Такой же антиномическій характеръ, носитъ и защита св. Гр. Паламой простоты и несложности Бога при различеніи въ Немъ сущности и энергій. И, конечно, „сущность" и „энергіи" такъ же мало являются „частями" „цѣлаго" Божества, какъ каждая изъ Упостасей Пр. Троицы является „частью" Тріvпостаснаго Бога, но имѣетъ Его всего въ себѣ съ той, конечно, разницей, что въ „энергіи" весь Богъ выражается не ипостасно и не существенно, но лишь Своимъ неумаленнымъ дѣйствіемъ. Игнорированіе этихъ основъ богословія св. Гр. Паламы (кратко обозначимъ ихъ „апофатичность" и „антиномичность"), общихъ у него со всѣми виднѣйшими представителями православной патристики, представляется намъ одной изъ главнѣйшихъ причинъ непониманія его ученія большинствомъ его противниковъ.[147]

Въ заключеніе этой главы намъ хочется сказать еще нѣсколько словъ о различіи сущности и энергіи Божества въ ученіи св. Гр. Паламы. Изъ всей предыдущей характеристики его богословія, намъ кажется, должно быть понятно, что различіе сущности и энергіи Божества, не есть одно изъ тѣхъ различій, которое нашъ умъ усматриваетъ въ тварныхъ предметахъ и не можетъ безъ натяжки быть обозначено посредствомъ выработанной въ схоластической логикѣ, на основаніи данныхъ міра бытійно-тварнаго, классификаціи видовъ различій.[148] Эту мысль о несравнимости различія между „сущностью и энергіей" со всѣми другими извѣстными намъ видами различій не разъ высказывалась самимъ св. Гр. Паламой, указывавшимъ

---

[147]) Мы не находимъ въ твореніяхъ св. Гр. Паламы систематическаго разсмотрѣнія и оцѣнки обоихъ путей богословствованія, катафатическаго и апофатическаго. Вотъ его отдѣльныя высказыванія объ этомъ: „Апофатическое богословіе не противорѣчитъ и не опровергаетъ катафатическаго, но показываетъ, что положительныя утвержденія о Богѣ, хотя и суть истинны и благочестивы, но Богъ обладаетъ ими не такъ какъ мы — Κεφ. P. G. 150, 1205 D. (κεφ. 123). „Ни одно изъ свойствъ Божіихъ не есть сущность. Да и какъ могли бы... быть сущностью всѣ отрицательныя и вычитательныя („ἀφαιρετικά") опредѣленія, всѣ вмѣстѣ или каждоое въ отдѣльности? Не есть сущность то, что есть не сіе или не то. Вмѣстѣ съ нимъ не выражаютъ сущности Божіей согласно съ объясненіями богослововъ положительно сочетаемые съ Богомъ свойства, хотя мы и пользуемся всѣми этими именами, когда возникаетъ необходимость, при чемъ однако сверхсущность та остается совершенно неименуемой. — Κεφ. P. G. 150, 1204 A. (κεφ. 118). Апофатическій характеръ богословія св. Гр. Паламы обнаруживается въ его ученіи о совершенной неименуемости и непостижимости Божіей, въ утвержденіи, что Слово „Богъ" не обозначаетъ существа Божія, въ не разъ повторяемыхъ заявленіяхъ, что понятія „сущность" и „естество" и т. д. не примѣнимы, строго говоря, къ Богу, какъ Онъ есть въ Себѣ, и что вмѣсто нихъ слѣдуетъ пользоваться такими условными терминами, какъ „сверхсущность", хотя и они недостаточны. Въ этомъ отношеніи наиболѣе интересенъ діалогъ Θεοφάνης — апофатическій характеръ богословія св. Гр. Паламы выражается въ немъ наиболѣе ярко. Тоже значеніе имѣетъ и частое цитированіе св. Гр. Паламой творенія величайшаго богослова апофатическаго направленія, Діонисія Ареопагита.

[148]) О различныхъ видахъ различій (distinctio) см. Guichardon op. c. ch. II, p. 37—50. На стр. 42 онъ даетъ цѣлую схему различій, выработанныхъ западной схоластикой. Попытки Гишардона подогнать подъ нее терминологію восточныхъ отцевъ не представляются намъ удачными. Самъ Гишардонъ признаетъ трудность такой задачи.

въ своихъ твореніяхъ, что различіе между сущностью и энергіей Божества должно мыслиться „богоприличнымъ образомъ“ (θεοπρεπῶς) и что различіе это есть „богоприличное“ (θεοπρεπής) и „неизреченное“ (ἀπόρρητος), подобно тому, какъ единство Божіе есть „сверхъестественное“.[149] Пытаясь конкретизировать свою мысль, св. Гр. Палама называлъ это различіе „πραγματικὴ διάκρισις“ — „дѣйствительное различіе“, противополагая его съ одной стороны нарушающему единство и простоту „дѣйствительному раздѣленію“ (πραγματικὴ διαίρεσις) и, съ другой стороны, „мысленному различію“ (διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν), т. е. существующему только въ умѣ познающаго субъекта. Въ этомъ смыслѣ различіе между сущностью и энергіей можетъ весьма условно все же быть уподоблено схоластическому „distinctio realis minor“, т. е. существующему въ объектѣ, но не нарушающему его единства (напримѣръ, душа и ея способности). Но, какъ мы уже сказали, обозначеніе это будетъ очень неточнымъ, ибо въ тварномъ мірѣ нѣтъ того неумаленнаго обнаруженія сущности въ ея проявленіяхъ, вслѣдствіе котораго наряду съ ихъ различіемъ мы можемъ одновременно утверждать ихъ тождество и, тѣмъ самымъ, простоту. Поэтому обозначеніе „богоприличное различіе“ представляется намъ наилучшимъ образомъ, выражающимъ ученіе св. Гр. Паламы.

Гл. III.

Несозданный Божественный Свѣтъ.

Въ предыдущей главѣ мы сдѣлали попытку изложить ученіе св. Гр. Паламы о Божествѣ въ Его непостижимой и недоступной „сверхсущности“ и откровеніи міру въ Своихъ несозданныхъ „энергіяхъ“. Энергіи эти неисчислимы, въ нихъ тварь реально пріобщается Самому Божеству и Богъ присутствуетъ въ твореніи. Однимъ изъ такихъ откровеній Божества міру, одной изъ Его энергій является, по ученію св. Гр. Паламы, несозданный Божественный Свѣтъ. Онъ не созданъ, какъ всякая Божественная энергія, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не есть Само Божество въ Своей „сверхсущности“ или, какъ говоритъ объ этомъ св. Гр. Палама „Богъ называется Свѣтомъ, но не по существу, а по энергіи.“[150] Поэтому все, что мы писали въ предыдущей главѣ о „сущности и энергіи“ и ихъ взаимномъ отношеніи къ Богу, примѣнимо и къ Божественному Свѣту. Такова, вкратцѣ, богословски-философская постановка вопроса о несозданномъ Свѣтѣ у св. Гр. Паламы. Мистически, онъ касается той же темы, когда описываетъ высшія духовныя состоянія, во время которыхъ достигшіе ихъ „смѣшиваются неизреченно со Свѣтомъ превышающимъ умъ и чувство.“[151] Ученіе о несозданномъ Свѣтѣ имѣетъ однако столь существенное

---

[149]) Противъ Акиндина P. G. 150, 823. „ὑπερφυᾶ δεικνύντων τὴν ἕνωσιν“. Анаѳем. Соб. 1352 г. Порф. Успенскій op. c. 784 *(Оправданія)* № 45.

[150]) „Φῶς ὁ Θεὸς οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατ' ἐνέργειαν λέγεται“. Противъ Акиндина. P. G. 150, 823.

[151]) См. прим. 71. Интересно отмѣтить, что эти строки были написаны св. Гр. Паламой еще до начала „исихастскихъ споровъ“ (т. е. до выступленія Варлаама противъ аѳонскихъ монаховъ). Изъ этого видно, что ученіе св. Гр. Паламы о Божественномъ Свѣтѣ не было порождено апологетиче-

значеніе, какъ въ аскетико-догматической системѣ св. Гр. Паламы, такъ и въ направленной противъ него полемикѣ, что намъ представляется необходимымъ остановиться на немъ подробнѣе.

Думается, что нѣтъ особенной надобности доказывать, что ученіе о Божественномъ Свѣтѣ (въ какомъ бы смыслѣ мы ни понимали это выраженіе) не является чѣмъ то новымъ, впервые высказаннымъ аѳонскими исихастами 14 вѣка. Уже въ Св. Писаніи, какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта, мы встрѣчаемъ много мѣстъ, гдѣ говорится о Божественномъ Свѣтѣ. Такъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ мы читаемъ въ псалтири „во свѣтѣ твоемъ узримъ свѣтъ" (пс. 35, 10). „Тогда откроется какъ заря, свѣтъ Твой, взываетъ пр. Исаія... и слава Господня будетъ сопровождать тебя" (гл. 58, 8). Тогда свѣтъ твой возсіяетъ во тьмѣ, и мракъ твой будетъ какъ полдень" (гл. 58, 10). „Солнцемъ Правды" называетъ пророкъ Малахія грядущаго Мессію (Мал. 6, 2). Въ Новомъ Завѣтѣ Самъ Христосъ говоритъ, что „праведники возсіяютъ, какъ солнце, въ Царствѣ Отца ихъ" (Мат. 13, 43), а св. ап. Павелъ пишетъ о Богѣ „Который обитаетъ въ неприступномъ Свѣтѣ" (I Тим. 6, 17). Но особенно яркія и опредѣленныя выраженія встрѣчаемъ мы въ Евангеліи отъ Іоанна и въ соборныхъ посланіяхъ св. ап. Іоанна Богослова: „Я свѣтъ міру" (Іоан. 8, 12)... „Я свѣтъ пришелъ въ міръ" (Іоан. 12, 6)... „Богъ есть свѣтъ" (I Іоан. 1, 5)... „Въ немъ была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣковъ" (Іоан. 1, 4)... „Былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ" (Іоан. 1, 9) и т. д. Въ Апокалипсисѣ мы находимъ пророческія видѣнія небеснаго града, какъ Царства Божественнаго Свѣта: „И городъ не имѣетъ нужды ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для освѣщенія своего; ибо слава Божія освѣтила его, и свѣтильникъ его — Агнецъ" (Ап. 21, 23)... „И ночи не будетъ тамъ, и не будутъ имѣть нужду ни въ свѣтильникѣ, ни въ свѣтѣ солнечномъ, ибо Господь Богъ освѣщаетъ ихъ" (Ап. 22, 5). Выраженіями о Божественномъ Свѣтѣ насыщены литургическія пѣснопѣнія и тексты Православной Церкви (вспомнимъ, хотя бы, именованіе Спасителя словами „Свѣте Тихій" или „Свѣте истинный" и т. д.). Въ Символѣ Вѣры исповѣдуется вѣра Церкви во вторую Vпостась какъ въ „Свѣта отъ Свѣта". Тоже можно прослѣдить и на всемъ протяженіи патристической и аскетической письменности Восточной Церкви, причемъ выраженія, описывающія Свѣтъ, употребляются здѣсь какъ для обозначенія Самаго Бога (предметъ видѣнія), такъ и того внутренняго состоянія, которое испытываетъ познающій Его (мы увидимъ впослѣдствіи, что это, въ извѣстномъ смыслѣ, одно и тоже). Въ послѣднемъ значеніи — мистическаго состоянія — аскетическіе писатели православной Церкви часто употребляютъ выраженіе „Божественное озареніе" (ἡ θεία ἔλλαμψις). Очень любитъ этотъ мистическій терминъ пр. Максимъ Исповѣдникъ (580—662). Но съ особенной силой и присущимъ ему писательскимъ талантомъ описываетъ видѣніе Свѣта пр. Симеонъ Новый Богословъ (949—1022), какъ въ своихъ поученіяхъ, такъ, еще болѣе, въ своихъ изумительныхъ стихахъ. Можно даже сказать безъ преувеличенія, что ни одинъ изъ православныхъ мистиковъ ни до, ни послѣ пр. Симеона Новаго Богослова не выразилъ съ такой яркостью, откровенностью и подробностями испы-

---

скими потребностями защиты своихъ собратіевъ, но имѣло самостоятельные мистическіе и историческіе корни.

тываемыя имъ видѣнія Божественнаго Свѣта, какъ это сдѣлалъ онъ. Съ другой стороны, мысли о природѣ этого Божественнаго Свѣта, объ его несравнимости и отличности отъ всего тварнаго, объ его несозданности встрѣчаются (правда, въ несистематическомъ видѣ и безъ богословскаго обоснованія) у многихъ церковныхъ писателей много раньше св. Гр. Паламы. Не ставя себѣ задачи исчерпать въ настоящей статьѣ весь этотъ „до-исихастскій" періодъ ученія о несозданномъ Свѣтѣ (это могло бы послужить предметомъ особаго изслѣдованія, очень интереснаго и важнаго для пониманія ученія св. Гр. Паламы), ограничимся сейчасъ только немногими примѣрами. Еще пр. Макарій Египетскій (IV в.) пишетъ въ своемъ 6-мъ Словѣ, что „вѣнцы и діадемы, которые получаютъ христіане, не суть созданія."[152] Бл. Өеодоритъ (V в.) въ своей „Исторіи боголюбцевъ" описываетъ одного подвижника, „выглянувшаго" въ окно своей келіи и увидѣвшаго „свѣтъ не свѣтильничный или рукотворный (οὐ χειροποιήτον), но богоданный и блистающій высшей благодатью."[153] Оставляя многочисленныя видѣнія Свѣта, о которыхъ говорится въ житіяхъ святыхъ (какъ, напримѣръ, пр. Павла Латрскаго — X в.), остановимся опять на пр. Симеонѣ Новомъ Богословѣ. Въ его твореніяхъ слово „несозданный" (ἄκτιστον) встрѣчается особенно часто при описаніи явленій внутренняго озаренія, и это не въ видѣ какого нибудь теоретическаго разсужденія, но какъ непосредственное данное мистическаго опыта. (Понятно поэтому почему Combefis называетъ пр. Симеона Новаго Богослова „fons omnis Palamis erroris".[154]) Такъ, въ первомъ своемъ гимнѣ пр. Симеонъ Новый Богословъ говоритъ объ огнѣ, нисходящемъ на сердце человѣка, взыскующаго Господа, и называетъ его „несозданнымъ."[155] Въ другомъ своемъ гимнѣ онъ говоритъ о стремленіи его ума „быть совершенно внѣ тварей, чтобы достичь несозданнаго и неуловимаго сіянія."[156] Далѣе онъ пишетъ, какъ это сіяніе „отдѣлило меня отъ видимыхъ и невидимыхъ и даровало мнѣ видѣніе несозданнаго и радость отлученія отъ всего тварнаго... и я соединился съ несоздан-

---

152) „Hom. 6. P. G. 34, 521 A — 524 A. K. Holl: *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Leipzig. 1898. S. 217.

153) P. G. 82, 1328 BC см. Holl. op. c. S. 211—212.

154) Holl. op. c. S. 3.

155)

Ἔστι πῦρ τὸ θεῖον ὄντως
Ἄκτιστον, ἀόρατόν γε, ἄναρχον καὶ ἄϋλόν τε
Ἀναλλοίωτον εἰσάπαν, ἀπερίγραπτον ὡσαύτως,
Ἄσβεστον, ἀθάνατον, ἀπερίληπτον πάντῃ
Ἔξω πάντων τῶν κτισμάτων

См. τοῦ ὁσίου καὶ Θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Τά εὑρισκόμενα. Изд. Διονυσίου Ζαγοραίου. Ἐν Σύρῳ 1886 Μερ. II, Λογ. 1, σελ. 1.

156)

. . . . γενέσθαι
τῶν κτισμάτων ὅλως ἔξω
ἵνα δράξηται τῆς αἴγλης
τῆς ἀκτίστου καὶ ἀλήπτου

Συμεῶν ὁ νέος Θεολόγος. Ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων. Λόγος 17, 350—59. — см. Gustav Soyter. *Byzantinische Dichtung*. Heidelberg. 1930. S. 30.

нымъ, нетлѣннымъ, и безначальнымъ и всѣми невидимымъ.“[157] Но, помимо этихъ неоспоримыхъ свидѣтельствъ о несозданности Божественнаго озаренія вообще, въ древней патристической письменности можно найти не менѣе опредѣленныя указанія на божественность и несозданность Свѣта Христова Преображенія, т. е. какъ разъ на то, что въ представленіи многихъ является специфическимъ новшествомъ и даже главнымъ содержаніемъ ученія св. Гр. Паламы. Такъ, уже св. Григорій Богословъ (329—390) учитъ въ своемъ словѣ на св. Крещеніе о Ѳаворскомъ Свѣтѣ, какъ о видимомъ явленіи Божества: „Свѣтъ, пишетъ онъ, — явленное ученикамъ на горѣ Божество.“[158] Еще большій интересъ въ этомъ отношеніи представляютъ принадлежащія св. Андрею Критскому (660—740) и пр. Іоанну Дамаскину († 750) замѣчательныя слова на праздникъ Преображенія Господня.[159] Развиваемое въ нихъ (особенно у пр. Іоанна Дамаскина) ученіе о Ѳаворскомъ Свѣтѣ настолько сходно не только по своему содержанію, но даже и по словесной его формулировкѣ съ ученіемъ св. Гр. Паламы, что намъ представляется нецѣлесообразнымъ подробно на немъ останавливаться, дабы не быть вынужденными повторять тоже самое, когда мы будемъ излагать ученіе самого св. Гр. Паламы о томъ же предмѣтѣ. Скажемъ только, что мы встрѣчаемъ у пр. Іоанна Дамаскина (хотя и въ нѣсколько менѣе развитомъ и систематическомъ видѣ, чѣмъ у св. Гр. Паламы) представленіе о Свѣтѣ Преображенія, какъ о „Свѣтѣ Божества“, „неприступномъ“, „неописуемомъ“, „вѣчномъ и безвременномъ“, „Славѣ Божіей“, „Царствѣ Божіи“ и какъ о „несозданномъ“. Послѣднее со всей возможной опредѣленностью утверждается пр. Іоанномъ Дамаскиномъ въ томъ мѣстѣ его Слова, гдѣ онъ оправдываетъ сдѣланное Евангелистами, по неволѣ неточное, сравненіе Свѣта Преображенія со свѣтомъ солнечнымъ, тѣмъ соображеніемъ, что эта неточность неизбѣжна, „ибо невозможно въ твари адэкватно изобразить несозданное.“[160]

---

157)

„ὁρατῶν δ'ἐχώρισέ με
καὶ συνῆψεν ἀοράτοις
καὶ τὸν ἄκτιστον ὁρᾷν με
ἐχαρίσατο ......
καὶ ἡνώθην τῷ ἀκτίστῳ,
τῷ ἀφθάρτῳ, τῷ ἀνάρχῳ
τῷ τοῖς πᾶσιν ἀοράτῳ“

ibid. 397—406. Soyter op. c. 531.

158) Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα. P. G. 36, 365 A.

159) Слово Св. Андрея Критскаго напечатано въ P. G. 97, 932—957, а пр. Іоанна Дамаскина P. G. 96, 545—576. См. такъ же его канонъ на Преображеніе P. G. 96, 848—852.

160) „ἀμήχανον γὰρ ἀπαραλείπτως ἐν τῇ κτίσει τὸ ἄκτιστον εἰκονίζεσθαι.“ — P. G. 96, 565 A: Вотъ нѣкоторые примѣры выраженій о Ѳаворскомъ Свѣтѣ св. Андрея Критскаго и пр. Іоанна Дамаскина: „τὸ ἀπρόσιτον καὶ ἄχρονον φῶς“ (Андр. Кр. 97, 946 B), „τῆς ὁρατῆς θεοφανείας“ (ibid. 941 C) „τῆς θείας φύσεως τὴν λαμπρότητα“ (Ἰωαν. Δαμασ. 96, 552 B.) „τὸ οἰκεῖον κάλλος“ (ibid. 96, 352 C), „τὴν ἄχρονον δόξαν τοῦ Θεοῦ Υἱοῦ, θεασάμενος“, (ibid. 96, 560 CD) „τῷ φωτὶ ἀστράπτοντι τῆς θεότητος“, (ibid. 96, 569 A) „τοῦτο τὸ φῶς κατὰ πάσης τῆς φύσεως ἔχει τὰ νικητήρια“ (ibid. 96, 569 B) и т. д. Сходство между высказываніями о Ѳаворскомъ Свѣтѣ св. Андрея Критскаго и пр. Іоанна Дамаскина и ученіемъ о немъ св. Гр. Паламы столь велико и несомнѣнно, что его не могутъ отрицать даже лица, стремящіяся въ своихъ изслѣдованіяхъ доказать „новаторство“ св. Гр. Паламы. См. напримѣръ, Jugie. *Palamas*, col. 1760 и 1762. Также въ его *Theologia Dogmatica:* „De lumine Thaborico in homiliis de Transfiguratione ab Andrea Cretensi, a Joanne Damasceno, ab aliis compositis...

Но, если не подлежитъ сомнѣнію древность православнаго ученія о Божественномъ озареніи и видѣніи несозданнаго Свѣта, возникаютъ все же въ связи съ этимъ ученіемъ нѣкоторые вопросы, требующіе изученія: какова природа этого Свѣта, какъ происходитъ его видѣніе, является ли онъ только внутреннимъ благодатнымъ озареніемъ, или чѣмъ то еще инымъ и, вѣроятно, большимъ? Всѣ эти вопросы пріобрѣтаютъ особенное значеніе и важность, когда мы отъ древнихъ мистиковъ и богослововъ переходимъ къ исихастамъ 14 в. и, въ частности, къ св. Гр. Паламѣ. Это объясняется тѣмъ, что въ ихъ твореніяхъ ученіе о Божественномъ Свѣтѣ, отчасти вслѣдствіе естественнаго развитія богословской мысли, отчасти въ процессѣ отраженія нападокъ противниковъ, пріобрѣло почти центральное значеніе и систематическій характеръ. Поэтому и обратимся непосредственно къ св. Гр. Паламѣ.

Мы встрѣчаемъ въ твореніяхъ св. Гр. Паламы сравнительно много мѣстъ, гдѣ онъ говоритъ о Божественномъ Свѣтѣ. Нигдѣ, однако, онъ не даетъ точнаго объясненія, что онъ подъ этимъ подразумѣваетъ. Эта невысказанность является естественнымъ слѣдствіемъ непостижимой разумомъ и невыразимой въ словѣ природы Божественнаго Свѣта, его несозданности и невозможности найти въ тварномъ мірѣ что-либо въ точности на него похожее. На этой невыразимости Божественнаго Свѣта и на невозможность постичь его тѣмъ, кто не удостоился видѣть его на самомъ дѣлѣ, св. Гр. Палама много настаиваетъ. Однако, при всей его невыразимости и всемъ отличіи тварнаго отъ несозданнаго, есть все же въ этомъ тварномъ мірѣ явленія, пускай блѣдно и несовершенно, но все же какъ то отражающія Божественный Свѣтъ. Это прежде всего солнце и распространяемый имъ тварный свѣтъ. Поэтому, объясняетъ св. Гр. Палама, и сказано въ Евангеліи, что Христосъ просіялъ на Ѳаворской горѣ „какъ солнце". „Это, прибавляетъ онъ, повторяя уже приведенную нами мысль пр. Іоанна Дамаскина, только тусклый образъ, но невозможно адэкватно (ἀπαραλείπτως) изобразить въ тварномъ нетварное."[161] „То, что въ чувственномъ мірѣ солнце, то въ умномъ мірѣ Богъ",[162] пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ. Это уподобленіе Божественнаго Свѣта солнечному не должно, однако, понимать въ томъ смыслѣ, будто первый, подобно второму, носитъ въ той или иной степени вещественный характеръ. Мысль о какой либо вещественности или чувственности несозданнаго Свѣта рѣшительно отвергается св. Гр. Паламой и характеризуется имъ какъ грубое искаженіе его ученія. Онъ постоянно называетъ его „невещественный (ἄϋλον) Свѣтъ", говоритъ, „что нѣтъ ничего чувственнаго въ Свѣтѣ, осіяв-

---

haud pauca occurunt quae, si ad litteram intelligas, lumen Transfigurationis tibi exhibent ut quid divinum vel ipsam divinitatem" (p. 107). Тоже Гишардонъ p. 115. Попытка о. Жюжи разсматривать всѣ эти святоотеческія выраженія какъ простую риторику и поэтическую вольность представляется намъ мало убѣдительной. Не думаемъ, чтобы „риторика" св. отцовъ могла бы находиться въ противорѣчіи съ ихъ догматическими взглядами. Это особенно вѣрно относительно пр. Іоанна Дамаскина во всѣхъ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ бывшаго прежде всего догматистомъ, стремившимся къ богословской точности и обстоятельности, иногда даже въ ущербъ художественности. Невозможно представить себѣ, чтобы онъ, такъ сказать въ припадкѣ „поэтической вольности", назвалъ бы созданное несозданнымъ.

[161]) 'Αγ. Τομ. P. G. 150, 1232 CD.

[162]) Εἰς τὴν Εἴσοδον. 'Ομιλ. σελ. 176.

шемъ на Ѳаворѣ апостоловъ",[163] и негодуетъ надъ мудрецами вѣка сего, которые, „распространяясь о томъ, что они не видѣли и тщетно надуваясь своимъ плотскимъ умомъ, по непониманію обращаютъ въ чувственныя превосходящія умъ Божественныя и духовныя осіянія."[164] Но, съ другой стороны, было бы неправильно представлять себѣ этотъ несозданный Свѣтъ, какъ чисто разумное просвѣтленіе, какъ одно лишь раціональное постиженіе, лишая такимъ образомъ слово „свѣтъ" всякаго реальнаго содержанія и превращая его въ простую аллегорію. Думаемъ, что подобная „интеллектуализація" несозданнаго свѣта противорѣчитъ многимъ утвержденіямъ св. Гр. Паламы и, вообще, не соотвѣтствуетъ общему характеру его мистики, какъ это можетъ быть понято изъ нашего изложенія его аскетическаго ученія (см. Гл. I). И, дѣйствительно, въ одномъ изъ Словъ св. Гр. Паламы противъ Акиндина (полностью еще ненапечатанномъ) имѣется цѣлый отдѣлъ, посвященный опроверженію мысли, что только одно знаніе (γνῶσις) является незаблуднымъ свѣтомъ.[165] Можно скорѣе думать, что сравненіе несозданнаго Свѣта съ тварнымъноситъ хотя и символическій, но вполнѣ реальный характеръ и основывается на свойственной многимъ представителямъ восточной патристики мысли (и въ этомъ они сходятся съ платонизирующими философскими теченіями), что этотъ дольный созданный міръ является какъ бы отображеніемъ и подобіемъ своего Божественнаго горняго первообраза, извѣчно существующаго въ Божественномъ сознаніи и что, слѣдовательно, нашъ земной тварный свѣтъ можетъ такъ же разсматриваться какъ нѣкое отображеніе и тусклое подобіе Свѣта несозданнаго, безконечно отъ него отличнаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ реально, хотя и непостижимо, съ нимъ сходнаго. Самъ же несозданный Свѣтъ, этотъ первообразъ свѣта тварнаго, есть одинъ изъ образовъ явленія и раскрытія Бога въ мірѣ, иначе говоря есть нетварное въ тварномъ, реально, а не только аллегорически въ немъ обнаруживаемое и созерцаемое святыми какъ неизреченная Божія слава и красота. Мы думаемъ, что такой символическій реализмъ лежитъ въ основѣ всего ученія св. Гр. Паламы о Божественномъ Свѣтѣ и что только такимъ образомъ можно правильно понять многіе своеобразные (и на первый взглядъ даже нѣсколько странные) моменты этого ученія.[166] Какъ бы то

---

[163]) Противъ Акиндина сл. 4. P. G. 150, 818.

[164]) Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. — P. G. 151, 441 B.

[165]) Противъ Акиндина. Сл. 7, 8. — P. G. 150, 826.

[166]) Приблизительно также высказывается M. Lot Borodine въ своей выдающейся работѣ: „*La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XI siècle*" (въ Revue de l'histoire des religons 1932—33): „Et il n'est pas question ici de simples analogies, de figures de rhétorique, mais de symboles substantiels, révélant une réalité pleine, le monde sensible n'étant que la „semblance" de l'autre manifestant l'ἐνυπάρχον... le symbole n'est qu'un voile transparent" (op. c. 1933, p. 44). „La lumière est bien l'aspect sous lequel Dieu se montre à sa création. La révélation où theophanie, se fait dans et par la lumière... Dieu est donc lumière, au sens anagogique du mot" (ibid. p. 46). Трудъ г-жи Лотъ-Бородиной является однимъ изъ наиболѣе цѣнныхъ изслѣдованій о мистикѣ восточной церкви (см. о немъ рецензію Fr. M. J. Congar, O. P. *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient* — „La Vie Spirituelle № 188 — 1 Mai 1935, p. 91—107). Впрочемъ, объ интересующей насъ эпохѣ г-жа Лотъ-Бородина говоритъ только мимоходомъ: какъ видно изъ заглавія ея работы, систематическое изученіе исихазма XIV вѣка не входило въ ея задачу. Краткое изложеніе ученія о Ѳаворскомъ Свѣтѣ см.: свящ. о. Георг. Флоровскій. *Тайна Ѳаворскаго Свѣта* Сергіевскіе Листки. № 3 (89) 1935. стр. 2—7.

ни было, несозданный Свѣтъ, какъ сверхъестественный и благодатный, рѣшительно отличается какъ отъ обычнаго чувственнаго, такъ и отъ естественно-раціональнаго. „Иной свѣтъ, читаемъ мы во святогорскомъ томосѣ, свойственно воспринимать уму и иной чувству: чувственнымъ свѣтомъ обнаруживаются чувственные предметы, а свѣтомъ ума является заключенное въ мысляхъ знаніе. Слѣдовательно, зрѣнію и уму свойственно воспринимать не одинъ и тотъ же свѣтъ, но каждое изъ нихъ дѣйствуетъ сообразно со своей природой и въ предѣлахъ ея. Но, когда достойные получатъ духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувствомъ и умомъ видятъ то, что превосходитъ всякое чувство и всякій умъ... какъ это вѣдаетъ одинъ Богъ и испытывающіе такія дѣйствія“ (благодати).[167] Это состояніе Божественнаго озаренія и видѣнія несозданнаго Свѣта описывается св. Гр. Паламой слѣдующимъ образомъ: „боговиднымъ Онъ (т. е. Богъ) есть Свѣтъ и ничто иное; и то, что въ чувственномъ мірѣ солнце, то въ умномъ Богъ... (человѣкъ), получившій въ благой удѣлъ Божественное дѣйствіе... самъ есть какъ бы Свѣтъ и со Свѣтомъ находится и вмѣстѣ со Свѣтомъ сознательно видитъ то, что безъ таковой благодати скрыто для всѣхъ, возвысившись не только надъ тѣлесными чувствами, но и надъ всѣмъ, что намъ вѣдомо... ибо Бога видятъ очищенные сердцемъ... Который, будучи Свѣтомъ, вселяется и открываетъ Себя любящимъ Его и возлюбленнымъ Имъ... являетъ же Себя какъ въ зеркалѣ очищенному уму. Самъ по Себѣ будучи невидимымъ: таково и лицо въ зеркалѣ, являемое (въ немъ), но (само) невидимое; и является совершенно невозможно видѣть что нибудь въ зеркалѣ и одновременно то, что отражается въ зеркалѣ.“[168]

Однако, этотъ несозданный Божественный Свѣтъ, при всей своей невещественности и сверхчувственности, не всегда остается однимъ лишь внутреннимъ „Божественнымъ озареніемъ, таинственно и неизреченно возникающимъ.“[169] Можно думать, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ, хотя и не измѣняясь въ своей природѣ, какъ то „выявляется во внѣ“ (s'extériorise), изъ внутренняго переживанія становится объективнымъ явленіемъ и даже пріобрѣтаетъ нѣкоторыя свойства свѣта видимаго. Нѣчто подобное мы замѣчаемъ уже у бл. Θеодорита въ его описаніи „нерукотворнаго Свѣта“, когда онъ говоритъ, что нѣкій подвижникъ увидалъ его, „выглянувъ въ окно“ (см. выше). Тоже мы можемъ заключить и на основаніи нѣкоторыхъ примѣровъ, приводимыхъ св. Гр. Паламой. Такъ онъ говоритъ о „Божественномъ осіяніи и свѣтлости, причастникомъ коей былъ Адамъ до преступленія и не былъ (поэтому) нагъ, какъ облеченный въ истинную одежду славы... будучи гораздо красивѣе... нынѣ облеченныхъ въ золото и украшенныхъ вѣнцами изъ прозрачныхъ камней.“[170] Этимъ Свѣтомъ, который является „благомъ будущаго вѣка“, сіяло лицо Моисея, на славу котораго не могли взирать сыны Израилевы.[171] Сіянія этого Свѣта на лицѣ первомученика Стефана не были въ состояніи вынести смотрѣвшіе на него іудеи.[172]

---

167) ʽΑγ. Τομ. P. G. 150, 1833 D.

168) Εἰς τὴν Εἴσοδον. ʽΟμιλ. σελ. 176—177.

169) „ἐλλάμψεις Θείας μυστικῶς καὶ ἀπορρήτως ἐγγινομένας“. Соборъ 1341 г. P. G. 151, 680 A.

170) P. G. 151, 220 A и Κεφ. 150, 1168 D (κεφ. 67).

171) P. G. 151, 220 B.

172) Ibidem.

Этотъ же несозданный Свѣтъ облисталъ ап. Павла на пути въ Дамаскъ,[173] причемъ дѣйствіе его, несмотря на свою невещественность, отразилось на его тѣлесныхъ очахъ и нѣкоторые изъ присутствующихъ видѣли его. Этимъ Свѣтомъ, „Свѣтомъ Воскресенія" была наполнена пещера гроба Господня, когда по Воскресеніи пришла туда Марія Магдалина и „божественно увидѣла" этотъ Свѣтъ. „Нужно разсмотрѣть, пишетъ св. Гр. Палама, ...какимъ образомъ, когда еще была тьма, она видѣла все точно и въ подробностяхъ и когда это (т. е, тьма) было снаружи (видѣла) находящееся внутри пещеры. Очевидно, что внѣ была тьма, такъ какъ чувственный день еще не вполнѣ возсіялъ, но пещера эта была наполнена Свѣтомъ Воскресенія; божественно видимый Маріей, онъ возбуждалъ на бо́льшее любовь ко Христу и давалъ силу ея очамъ воспринимать ангельское видѣніе и быть въ состояніи не только видѣть, но и говорить съ ангелами. Таковъ оный Свѣтъ."[174] Интересно, что, въ данномъ случаѣ, особенно наглядно проявилось какъ бы двойное его дѣйствіе: съ одной стороны, чисто духовное, внутреннее, просвѣтившее Марію, возбудившее въ ней любовь ко Господу и сдѣлавшее ее способной видѣть ангеловъ и вступать съ ними въ бесѣду, съ другой стороны, настолько освѣтившее, подобно свѣту вещественному, внутренность пещеры, что въ ней можно было видѣть „въ точности" все въ ней находящееся, несмотря на то что снаружи еще была тьма и „чувственный день еще не возсіялъ." Словомъ, „чувственный день" подчеркиваетъ „сверхчувственность" Свѣта внутри пещеры.[175] Наконецъ, наиболѣе яркимъ примѣромъ несозданнаго Божественнаго Свѣта является Свѣтъ, осіявшій Господа на горѣ Преображенія и видѣнный тамъ Его учениками. Этотъ „Θаворскій Свѣтъ", какъ бывшій однимъ изъ главныхъ объектовъ „исихастскихъ споровъ", сдѣлался какъ бы „классическимъ примѣромъ" несозданнаго Свѣта такъ, что въ представленіи очень многихъ явленіе несозданнаго Свѣта отожествляется и ограничивается Свѣтомъ Преображенія. Но, какъ мы видѣли, Божественный Свѣтъ и помимо Свѣта Преображенія имѣетъ многіе и разнообразные виды своего обнаруженія въ мірѣ.

Св. Гр. Палама много говоритъ о Θаворскомъ Свѣтѣ въ своихъ твореніяхъ. Описываетъ онъ его, однако, по преимуществу въ апофатическихъ терминахъ. Это понятно, поскольку Свѣтъ Преображенія превышаетъ, какъ мы видѣли, всякій разумъ и всякое чувство... Такъ онъ называетъ его „неизреченнымъ, несозданнымъ, присносущнымъ, безлѣтнымъ, неприступнымъ, ...безконечнымъ, неограниченнымъ" и т. д.[176] Съ положительной стороны онъ характеризуется преимущественно какъ красота и какъ слава Божія... „первообразная и неизмѣняемая красота, слава Бога, слава Христа, слава Духа, лучъ Божества.[177] Важно еще отмѣтить, что Свѣтъ этотъ по ученію св. Гр. Паламы не является чѣмъ то только субъективнымъ, возникающимъ въ нашемъ сознаніи какъ какое то мечтаніе и, вообще, представленіе (φάσμα или

[173]) Κεφ. P. G. 150, 1169 A. (κεφ. 67).

[174]) P. G. 151, 268 AB.

[175]) Мы не встрѣчаемъ въ данномъ описаніи „свѣта Воскресенія" выраженія „несозданный". Однако, по нѣкоторымъ другимъ выраженіямъ („божественно видѣла", „таковъ оный Свѣтъ" и т. д.), по всему ходу рѣчи и по сравненію съ другими аналогичными примѣрами не можетъ быть сомнѣнія, что дѣло идетъ о несозданномъ Свѣтѣ.

[176]) Ἁγ. Τομ. P. G. 150, 1238 B.

[177]) Ἁγ. Τομ. P. G. 150, 1232 C.

ἴνδαλμα), или чѣмъ то, возникшимъ въ опредѣленный моментъ (Преображенія) и вскорѣ исчезнувшимъ. Свѣтъ этотъ извѣчно присущъ Богу и на Ѳаворѣ произошло только его обнаруженіе, да и то лишь частичное, передъ апостолами (отсюда можно заключить, что Свѣтъ этотъ существуетъ какъ объективная реальность, т. е. независимо отъ нашего сознанія). Самъ по себѣ онъ неизмѣненъ съ той только разницей, что, будучи извѣчно внѣпространственнымъ, какъ само Божество, съ момента воплощенія онъ сосредоточился въ тѣлѣ Христовѣ, въ Которомъ обитала вся полнота Божества.[178] И, вообще, измѣняется не самъ Свѣтъ (онъ неизмѣненъ), но наша способность воспринимать его въ большей или меньшей силѣ, степень нашего причастія Божеству. Еще важнѣе отмѣтить то, какъ училъ св. Гр. Палама, о способѣ видѣнія этого Свѣта, ибо въ неправильномъ пониманіи этой стороны его ученія кроется одна изъ главныхъ причинъ недоразумѣній, возникающихъ вообще въ связи съ ученіемъ о несозданномъ Свѣтѣ. Вѣдь, какъ извѣстно, еще Варлаамъ и его сторонники отправлялись въ своихъ нападкахъ на св. Гр. Паламу изъ приписываемаго ему утвержденія, будто бы Ѳаворскій Свѣтъ былъ видѣнъ апостолами тѣлесными очами и, слѣдовательно, (заключалъ Варлаамъ) есть свѣтъ чувственный, вещественный и, въ качествѣ такового, созданный, а не Божественный — нѣчто въ родѣ атмосферическаго явленія, какъ можно заключить изъ нѣкоторыхъ словъ Варлаама.[179] На самомъ дѣлѣ, однако, св. Гр. Палама, не отвергая, правда, вполнѣ мнѣнія о видѣніи Ѳаворскаго Свѣта тѣлесными очами, объясняетъ, что очи апостоловъ были при этомъ преображены силою Духа Святаго, и само видѣніе Свѣта не было обычнымъ процессомъ естественнаго зрѣнія, но сверхъестественнымъ, благодатнымъ. Сообразно со всѣмъ духомъ ученія св. Гр. Паламы тѣлесность не отвергается здѣсь какъ нѣчто неспособное къ участію въ Божественной жизни (такой взглядъ представился бы св. Гр. Паламѣ какъ манихейское охужденіе плоти), но преобразуется еще здѣсь на землѣ силою Духа Святаго и живетъ жизнью будущаго вѣка...[180] Вотъ

---

[178]) См. объ этомъ Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. P. G. 151, 440 A.

[179]) Чувственное видѣніе Свѣта тѣлесными очами приписывали исихастамъ не только прежніе католическіе полемисты (вродѣ Allatius'а), но даже и такой выдающійся и тонкій изслѣдователь духовной жизни восточнаго монашества, какъ K. Holl. Онъ понимаетъ видѣніе Свѣта какъ „sinnliches Schauen" (op. c. S. 211), говоритъ о томъ, будто бы исихасты „behaupteten mit leiblichen Augen die Herrlichkeit Gottes zu sehen — ibidem S. 219. Неудивительно, что такое чувственное видѣніе представляется Холлю „unbedeutend, wenn nicht kleinlich" (ibid. S. 213) и онъ даже приходитъ въ недоумѣніе, какъ могло у столь великаго мистика, какъ пр. Симеонъ Нов. Богословъ, пріобрѣсти такое большое значеніе „ein inhaltlich so ärmliches Erlebnis, wie das Schauen des Lichtes (ibid. S.211). Недоумѣніе это порождено неправильнымъ и совершенно произвольнымъ пониманіемъ видѣнія Божественнаго Свѣта, какъ чувственнаго зрительнаго процесса. Мы рады отмѣтить, что о. Жюжи въ данномъ вопросѣ не впадаетъ въ ошибку Холля и называетъ клеветой (calumniam) приписываніе св. Гр. Паламѣ мнѣнія, будто бы „lumen divinum et increatum videri posse oculis corporeis absque aliqua supernaturali elevatione et immutatione" (Jugie. *Theologia dogmatica*... p. 146). Ученый византинологъ, очевидно, побѣдилъ въ данномъ случаѣ въ о. Жюжи конфессіональнаго полемиста.

[180]) Мы не можемъ согласиться съ мнѣніемъ о. Жюжи, будто бы преображеніе тѣлесныхъ очей силою Духа Святаго является совершенно непонятнымъ и „философски-нелѣпымъ" чудомъ всемогущества Божія, къ которому св. Гр. Палама вынужденъ былъ прибѣгнуть, дабы какъ нибудь избѣжать нападокъ Варлаама (ut a difficultate se expediret... ad miraculum confugit" — Jugie, *Theol. dog.* p. 95). Мысль о соучастіи тѣла въ духовной жизни человѣка, о способности его къ высшимъ духовнымъ ощущеніямъ и о преображеніи его еще здѣсь на землѣ силою Божественной благодати

нѣкоторые тексты изъ твореній св. Гр. Паламы, подтверждающіе вышесказанное: опровергнувъ мнѣнія еретиковъ, будто бы Ѳаворскій Свѣтъ есть „привидѣніе", „символъ, возникающій и исчезающій, но не обладающій подлиннымъ бытіемъ,[181] св. Гр. Палама утверждаетъ, что „не возникаетъ и не исчезаетъ, не описывается и не воспринимается чувственною силою Свѣтъ Господня Преображенія, хотя и виденъ былъ тѣлесными очами... но благодаря измѣненію чувствъ перешли тогда отъ плоти къ Духу таинники Господни."[182] „Ни Свѣтъ этотъ чувственъ, ни видѣвшіе видѣли его просто чувственными очами, но измѣненными силою Божественнаго Духа."[183] „Итакъ, (Христосъ) преображается, но не воспринимаетъ, однако, того, чѣмъ Онъ не былъ или измѣняясь въ то, чѣмъ Онъ не былъ (до Преображенія), но дѣлая явнымъ своимъ ученикамъ то, чѣмъ Онъ былъ.[184] „Видѣли, воистинну видѣли (апостолы) это несозданное и Божественное осіяніе, но Богъ (при этомъ) остался невидимымъ въ своей тайной сверхсущности."[185]

Это Божественное осіяніе, видѣнное апостолами на горѣ Ѳаворской, доступно людямъ очищеннымъ Духомъ, еще здѣсь на землѣ, хотя полное откровеніе Божественнаго Свѣта будетъ дано только въ будущей жизни, когда мы узримъ Бога лицемъ къ лицу. Поэтому св. Гр. Палама (слѣдуя здѣсь за пр. Іоанномъ Дамаскинымъ) любитъ называть „великое зрѣлище Свѣта Господня Преображенія" „Божественный и неизреченный Свѣтъ" „таинствомъ восьмого дня", то есть „будущаго вѣка", „видѣніемъ и наслажденіемъ святымъ въ непостижимомъ вѣкѣ".[186] Въ этомъ смыслѣ несозданный Свѣтъ часто называется Царствомъ Божіимъ, имѣющимъ вполнѣ открыться въ концѣ временъ, но уже сейчасъ отчасти являемымъ духоноснымъ людямъ соотвѣтственно ихъ внутреннему совершенству и способности воспринимать Божественное. „Этотъ Божественный опытъ, пишетъ объ этомъ св. Гр. Палама, дается въ мѣру и способенъ быть большимъ и меньшимъ, недѣлимо дѣлимый въ соотвѣтствіи съ достоинствомъ воспринимающихъ его."[187] Но даже въ будущемъ вѣкѣ, какъ ни полно будетъ тогда откровеніе славы Божіей и ея непосредственное созерцаніе „лицемъ къ лицу" въ видѣніи несозданнаго Свѣта, „тайная Божественная сверхсущность" все же останется на вѣки невидимой и недоступной для твари, какъ превосходящая своимъ величіемъ всякую тварную способность къ воспріятію. Поэтому Соборъ 1352 г. подчеркиваетъ въ своихъ постановленіяхъ, что Свѣтъ Преображенія не есть сама „сверхсущественная сущность Божія, ибо она пребы-

---

принадлежитъ къ основнымъ положеніямъ богословскихъ и аскетическихъ воззрѣній св. Гр. Паламы и неразрывно связана съ его ученіемъ о человѣкѣ. Конечно, такое измѣненіе тѣла (и тѣлесныхъ очей въ частности) есть нѣчто сверхъестественное и божественное, но непонятнаго здѣсь съ точки зрѣнія общаго міровоззрѣнія св. Гр. Паламы нѣтъ ничего. Наоборотъ, было бы непонятно и непослѣдовательно, если бы св. Гр. Палама отрицалъ за тѣлесными очами способность участвовать въ боговидѣніи.

181) ʽΑγ. Τομ. P. G. 150, 1232 B.

182) Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. P. G. 151, 429 A.

183) Ibid. P. G. 151, 433 B.

184) ʽΑγ. Τομ. P. G. 150, 1232 C.

185) Κεφ. P. G. 150, 1225 A (κεφ. 149).

186) Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. P. G. 151, 428, AB. Κεφ. P. G. 150, 1224 B (κεφ. 147).

187) Εἰς τὴν Μεταμόρμωσιν P. G. 151, 448 B.

ваетъ совершенно невидимой и непричастной: ибо Бога никто никогда не видѣлъ, то есть какъ Онъ есть по существу, но скорѣе... естественная слава сверхсущной сущности, нераздѣльно изъ нея происходящая и являемая по человѣколюбію Божію лицамъ, очищеннымъ умомъ."[188] Въ своемъ Словѣ на Преображеніе св. Гр. Палама возстаетъ на тѣхъ, которые „не называютъ возсіявшій тогда Свѣтъ" „Божественной славой, Царствомъ Божіимъ, красотою, благодатью, свѣтлостью", но увѣряютъ, что это есть существо Божіе[189] и заявляетъ, что „свойственно проклятымъ мессаліанамъ думать, что они видятъ существо Божіе."[190] Нѣкоторое образное подобіе этой невозможности видѣнія существа Божія св. Гр. Палама усматриваетъ въ томъ обстоятельствѣ, что, въ то время какъ ученики Христовы могли созерцать исходящій отъ лица Его Свѣтъ Преображенія, они упали лицами на землю, когда ихъ осѣнилъ свѣтлый облакъ. „Что это за свѣтлый облакъ, спрашиваетъ св. Гр. Палама, и какъ, будучи свѣтлымъ, онъ осѣнилъ ихъ? Не является ли онъ тѣмъ неприступнымъ Свѣтомъ, въ которомъ обитаетъ Богъ?... Одно и тоже является здѣсь и Свѣтомъ и тьмой, осѣняющей вслѣдствіе своей (все) превосходящей свѣтлости."[191] И хотя Свѣтъ Лица Господня тоже былъ неприступнымъ „и неограниченнымъ", „но тогда, сіяя болѣе блѣдно, давалъ возможность видѣть; возсіявъ же впослѣдствіи гораздо сильнѣе, сталъ для нихъ невидимымъ по превосходству свѣтлости."[192] Въ этомъ смыслѣ толкуетъ св. Гр. Палама встрѣчающіяся въ св. Писаніи и патристической письменности выраженія „мракъ" и „тьма" для символическаго обозначенія мѣста пребыванія Бога.[193] Вмѣстѣ съ тѣмъ, сіяніе Божественной славы, Его несозданный Свѣтъ не есть, въ соотвѣтствіи со всѣмъ смысломъ ученія св. Гр. Паламы о „сущности и энергіи", нѣчто отдѣльное отъ самого Бога, но есть Самъ Богъ въ своемъ недѣлимомъ и неумаленномъ откровеніи. Поэтому было бы ошибочно думать, будто бы св. Гр. Палама держался мнѣнія, что святые въ будущей жизни вмѣсто видѣнія Бога ограничатся созерцаніемъ какого то отдѣльно отъ Него существующаго Свѣта. Неприступность Божьяго существа не препятствуетъ тому, что въ грядущемъ вѣкѣ мы будемъ созерцать Бога „лицемъ къ лицу".[194]

---

[188]) Ѳ.Успенскій. *Синодикъ въ недѣлю Православія.* Одесса. 1893. стр. 38. Также Гишардонъ op. c. p. 173. П. Успенскій. *Оправданія...* стр. 784—785.

[189]) Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. P. G. 151, 445 BC.

[190]) Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. 151, 448 C.

[191]) Ib. P. G. 151, 441 D.

[192]) Ibid. P. G. 151, 444 A.

[193]) Тамъ же въ томъ же Словѣ на Преображеніе.

[194]) О. М. Жюжи съ какой то особенной настойчивостью приписываетъ св. Гр. Паламѣ мнѣніе, будто бы святые въ будущемъ вѣкѣ будутъ лишены непосредственнаго видѣнія Тріѵпостаснаго Бога (см. Theol. dog. p. 144 Palanas col. 1765). Въ этомъ Жюжи усматриваетъ одну изъ ересей „паламизма". А между тѣмъ утвержденіе возможности непосредственнаго созерцанія несозданнаго Божества и реальнаго единенія съ Нимъ принадлежитъ къ самымъ основнымъ характернымъ положеніямъ всего ученія св. Гр. Паламы. Вѣдь въ защитѣ возможности непосредственнаго Божественнаго озаренія состоялъ весь внутренній смыслъ борьбы аѳонскихъ исихастовъ противъ нападокъ Варлаама на оправданность мистико-созерцательной жизни. Слава Божія, созерцаемая святыми, есть, согласно ученію св. Гр. Паламы, откровеніе Самаго Тріѵпостаснаго Божества, а не нѣчто, внѣ и отдѣльно отъ Него существующее. Какъ объяснить это ошибочное, на нашъ взглядъ, истолкованіе о. Жюжи ученія св. Гр. Паламы, въ другихъ мѣстахъ своихъ изслѣдованій излагающаго его съ такой

Ученіе св. Гр. Паламы о несозданномъ Божественномъ Свѣтѣ тѣсно связано съ его ученіемъ о благодати. Такая связь понятна сама собой, поскольку Божественное озареніе и видѣніе Свѣта мыслятся всегда св. Гр. Паламой не какъ какое то естественное достиженіе человѣка, а какъ непосредственное дѣйствіе Божіей силы, внутренне усваиваемой человѣкомъ. Это непосредственное дѣйствіе Божіе, поскольку оно проявлятся въ человѣкѣ и внутренне его просвѣтляетъ, отожествляется у св. Гр. Паламы съ Божественною благодатью. Онъ учитъ о ней какъ о несозданной и безграничной Божіей силѣ (энергіи), превышающей и умъ, и чувство, и все тварное, подлинно соединяющей обладателей ея съ Богомъ и обожающей ихъ (безъ утраты, однако, тварнаго характера ихъ природы). „Эта Божественная свѣтлость и боготворная энергія, пишетъ св. Гр. Палама, причащающіеся коей обожаются, есть нѣкая божественная благодать, но не естество Божіе; не потому, чтобы оно отсуствовало... ибо вездѣ (находится) естество Божіе, но какъ никому недоступное, ибо нѣтъ никого созданнаго... способнаго пріобщаться его; Божественная энергія и благодать Духа, вездѣ присутствуя и неотдѣлимо отъ Него пребывая, непричастна, какъ бы отсутствующая, (лицамъ) неспособнымъ къ причастію вслѣдствіе нечистоты.“[195] „Божественное и боготворящее осіяніе и благодать, пишетъ св. Гр. Палама, въ другомъ мѣстѣ, не есть сущность, но энергія Божія.“[196] О несозданности благодати св. Гр. Палама много пишетъ въ своихъ твореніяхъ, опровергая мнѣнія своихъ противниковъ, которые видѣли въ его ученіи нѣчто еретическое и считали еретиками тѣхъ, которые „называютъ несозданной, нерожденной и vпостасной боготворную Божію благодать.“[197] Въ соотвѣтствіи съ этимъ самообоженіе понимается имъ не какъ естественный процессъ подражанія Богу и единенія съ Нимъ путемъ совершенія отдѣльныхъ добродѣтелей или какъ нѣчто, свойственное разумной природѣ человѣка (въ такомъ случаѣ человѣкъ становился бы Богомъ по естеству), но какъ неизреченный Его даръ, какъ плодъ дѣйствія Его благодати (хотя и подготовляемый добродѣтелями). „Итакъ, пишетъ св. Гр. Палама, благодать обоженія выше природы и добродѣтели; все это безконечно ниже ея. Ибо вся добродѣтель и наше по возможности подражаніе Богу дѣлаетъ обладающаго (добродѣтелью) способнымъ къ Божественному единенію; благодать же таинственно совершаетъ само неизреченное соединеніе.“[198] „Посредствомъ нея (благодати) весь Богъ вмѣщается (περιχωρεῖ) въ достойныхъ и святые всецѣло вмѣщаются во всемъ Богѣ.“[199] „Божій даръ — обоженіе“,[200] „обоженіе выводитъ изъ

обстоятельностью? Намъ кажется, что, если опустить свойственныя, вообще, римско-католическимъ богословамъ стремленія разыскивать ереси въ ученіи Православной Церкви, ошибка Жюжи объясняется трудностью для него, какъ для человѣка, умственно сформировавшагося на латинской схоластикѣ, мыслить нераздѣльность и единство сущности и энергіи не нарушаемыми ихъ „богоприличнымъ различіемъ“. О томъ, что мы въ будущемъ вѣкѣ сподобимся единенія со всѣмъ Богомъ (а не съ Его частью), какъ это приписываетъ св. Гр. Паламѣ Жожи, см. ниже цитату въ прим. 199.

[195]) Κεφ. 150, P. G. 1188 B. (κεφ 93).

[196]) Κεφ. P. G. 150, 1160 C. (κεφ. 69).

[197]) ῾Αγ. Τομ. P. G. 150, 1229 A.

[198]) ῾Αγ. Τομ. P. G. 150, 1229 B.

[199]) ῾Αγ. Τομ. P. G. 150, 1229 D.

[200]) ῾Αγ. Τομ. P. G. 150, 1229 C.

предѣловъ своего естества обожаемаго."[201] Поэтому и причастники Божественной благодати могутъ быть называемы по ней (κατ' αὐτήν, а не по существу) безначальными и безконечными, какъ объ этомъ пишетъ св. Гр. Палама въ своемъ третьемъ Словѣ противъ Акиндина, имѣющемъ подзаголовокъ: „Свидѣтельства святыхъ, показывающія, что сдѣлавшіеся причастниками Божественной благодати становятся по ней (благодати) безначальными и безконечными".[202] Опредѣляя болѣе точно отношеніе между несозданнымъ Свѣтомъ и благодатью въ ученіи св. Гр. Паламы, мы можемъ сказать, что для него несозданный Свѣтъ и благодать, въ сущности, тождественны. Вѣрнѣе, то̀ и другое являются дѣйствіями Божіими. Объ этомъ прямо говоритъ св. Гр. Палама, когда онъ называетъ Ѳаворскій Свѣтъ „несозданной и естественной благодатью",[203] пишетъ о „Свѣтѣ Божественной благодати"[204] и опровергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые называютъ „боготворящую благодать Божію свойствомъ умной природы, возникающей отъ одного подражанія, а не сверхъестественнымъ и неизреченнымъ сіяніемъ и Божественнымъ дѣйствіемъ невидимо видимымъ и непостижимо постигаемымъ достойными".[205] Намъ кажется поэтому, что наиболѣе точно выражала бы ученіе св. Гр. Паламы мысль, что несозданный Свѣтъ и его видѣніе являются не столько слѣдствіемъ дѣйствія на насъ благодати Божіей, сколько обнаруженіемъ этой благодати. И этотъ тождественный съ благодатью несозданный Свѣтъ имѣетъ, какъ мы уже видѣли, у св. Гр. Паламы много видовъ своего обнаруженія — отъ чисто внутренняго озаренія, таинственно испытываемаго сердцемъ, до какъ бы внѣ насъ находящагося сіянія, отчасти подобнаго по своимъ дѣйствіямъ свѣту земному, но одновременно внутренне просвѣтляющаго созерцающаго его. Можно даже думать, что въ высшихъ духовныхъ состояніяхъ благодать Божія, оставаясь все такъ же невидимой и „сверхъ-умной", одновременно обнаруживается какъ неизреченный „сверхчувственный" Свѣтъ, непостижимо созерцаемый, въ себѣ или во внѣ, удостоившимися такого состоянія. Нигдѣ, однако, въ твореніяхъ св. Гр. Паламы мы не находимъ указанія, что такая „сверхчувственная свѣтовидность" обязательно присуща благодати на ея высшихъ ступеняхъ и что, оставаясь только „сверхъ-умной", она тѣмъ самымъ является еще ущербной и не полной. Можно думать, что согласно съ ученіемъ св. Гр. Паламы, виды благодатнаго дѣйствія Божія многообразны и различны, и что здѣсь не можетъ быть никакого общеобязательнаго закона.[206]

---

[201]) Ἁγ. Τομ. P. G. 150, 1229 D.

[202]) Ἁγ. Τομ. P. G. 150, 813. Такой полнотой Божественной благодати, преодолѣвающей тварность, обладала Божія Матерь: „Она одна, пишетъ о Ней св. Гр. Палама въ своемъ Словѣ на Успеніе, является предѣломъ (μεθόριον) тварной и нетварной природы. P. G. 151, 472 B.

[203]) Ѳ. Успенскій. Синодикъ... стр. 30, Guichardon p. 172.

[204]) Противъ Акиндина сл. 4. P. G. 150, 816.

[205]) Ἁγ. Τομ. P. G. 150, 1229 B.

[206]) Вопросъ о природѣ благодати по своей сложности и обширности выходитъ изъ предѣловъ настоящей работы. Ограничимся, поэтому, только самыми необходимыми замѣчаніями. Мы думаемъ, что въ различномъ пониманіи природы благодати заключается одно изъ самыхъ существенныхъ отличій между схоластической доктриной Запада и богословскимъ сознаніемъ Православнаго Востока. Отличіе это можетъ быть кратко формулировано такъ, что, въ то время какъ Востокъ мыслитъ благодать какъ Божіе свойство и силу, какъ нѣчто несозданное и Божественное, въ римско-

Таково, въ общихъ чертахъ, ученіе св. Гр. Паламы о несозданномъ Божественномъ Свѣтѣ. Ученіе это всегда являлось „камнемъ преткновенія" для раціоналистической богословской мысли, отвергавшей его какъ якобы несоотвѣтствующее понятію о Богѣ, какъ о чистомъ и простомъ Духѣ, и приписывающее Ему нѣкоторую матеріальность. Намъ думается, что такая оцѣнка ученія св. Гр. Паламы объясняется трудностью мыслить (особенно для лицъ, воспитанныхъ въ духѣ католической мистики) существованіе невещественнаго Свѣта и невольной подмѣной его свѣтомъ матеріальнымъ. Но, если намъ удастся преодолѣть это затрудненіе, ученіе св. Гр. Паламы раскроется намъ въ своемъ глубочайшемъ мистическомъ и богословскомъ смыслѣ. Мистически, значеніе его состоитъ въ томъ, что имъ утверждается и обосновывается подлинность нашего духовнаго опыта, въ коемъ намъ непосредственно дано Божественное и нетварное. Мы созерцаемъ не какое то тварное порожденіе недоступной намъ Божественной причины, не какой то свѣтъ отличный отъ Свѣта несозданнаго, но само Божественное въ его подлинникѣ.[207] Въ этой возможности

католической схоластикѣ утвердилось мнѣніе о благодати какъ о чемъ то хотя и сверхъестественномъ, но все же созданномъ для человѣка и ограниченномъ. Католическіе изслѣдователи ученія св. Гр. Паламы понимали существующее въ этомъ вопросѣ важное различіе между двумя мірами, православнымъ и римско-католическимъ. Вотъ какъ формулируютъ нѣкоторые изъ нихъ ученіе своей церкви о благодати: „qualité ou habitus d'un ordre transcedant, il est vrai et supérieur à toute réalité créée, mais en dernière analyse, créé, fini et limité" J. Bois. *Le Synode hésychaste*... p. 50. Другой новѣйшій католическій писатель, томистъ по убѣжденіямъ, напоминаетъ намъ „le concept scolastique de la grâce: la grâce mode d'être créé en nous et nous déibiant" Guichardon; *Le Problême*... p. 117. Относительно такого опредѣленія благодати ограничимся замѣчаніемъ, что намъ представляется непонятнымъ, какимъ образомъ нѣчто тварное можетъ обладать способностью совершать обоженіе, не будучи само Божественной природы. Православное ученіе о благодати можно найти, правда очень неполно и блѣдно выраженнымъ, въ различныхъ существующихъ системахъ православнаго богословія (напр. у Малиновскаго: *„Божественное свойство въ отношеніи къ людямъ и Божественная сила, совершающая спасеніе человѣка"* — Прот. М. Малиновскій. *Православное догматическое богословіе.* Т. III. Сергіевъ Посадъ. 1909, стр. 358). Въ древней патристической письменности ученіе о благодати, какъ о Божіей силѣ (а не просто какомъ-то, очевидно, человѣческомъ качествѣ и свойствѣ) выражено болѣе опредѣленно. Еще большаго развитія это ученіе получило у св. Гр. Паламы, такъ, что Жюжи даже находитъ его еретическимъ и замѣчаетъ „que la théorie de la grâce incréée et la conséquence qu'en tire Palamas... frisent le pantheisme", *Palamas*, col. 1764—65. Другое важное отличіе между западомъ и Востокомъ въ ученіи о благодати состоитъ, повидимому, въ томъ, что Востокъ въ своемъ реалистическомъ пониманіи спасенія болѣе настаиваетъ на ощутимости, осознанности и даже видимости благодати (конечно, на высшихъ ступеняхъ святости), между тѣмъ какъ юридическому сознанію Запада болѣе свойственно представленіе о благодати, какъ объ условіи вмѣненія оправданія, вовсе не обязательно производящей какія либо реальныя ощутимыя дѣйствія въ сознаніи спасаемаго. Объ ощутимости благодати и невозможности для нея оставаться постоянно скрытой и неосознанной очень ярко пишетъ пр. Симеонъ Новый Богословъ въ очень многихъ мѣстахъ своихъ твореній. Въ свойственномъ ему заостренно-парадоксальномъ способѣ выражаться онъ даже утверждаетъ, что кто не увидитъ Бога въ этой жизни, не увидитъ Его и въ будущей. См. его Слово „Περὶ τῶν οἰομένων ἀγνώστως ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον." Hausherr. La méthode... p. 173—209.

[207]) Католическое богословіе также признаетъ, что святые на высшихъ ступеняхъ духовнаго совершенства удостаиваются особаго благодатнаго просвѣщенія, которое обозначается мистическимъ терминомъ „vision de gloire". Но это просвѣщеніе не есть непосредственное созерцаніе Божественнаго, а только вспомогательное средство, подаваемое Богомъ и возвышающее души къ интуитивному видѣнію. Свѣтъ „lumière de gloire" тваренъ и, какъ таковой, отличенъ отъ Свѣта несозданнаго,

непосредственнаго созерцанія Божественнаго и единенія съ нимъ, въ возможности благодатнаго преодолѣнія нами нашей тварной ограниченности и выхода изъ предѣловъ природнаго бытія — смыслъ и оправданіе мистическаго пути человѣка. Съ другой стороны, въ явленіи несозданнаго Свѣта Богъ открывается міру въ образѣ нетлѣнной и невещественной красоты, блѣднымъ отблескомъ которой является нашъ земной свѣтъ и тварная красота міра созданнаго. Богъ, по ученію св. Гр. Паламы, не есть нѣчто постигаемое одной лишь разумной способностью человѣка, какъ этого желали бы представители односторонняго богословскаго интеллектуализма, — Онъ есть источникъ и первообразъ истинной красоты и, какъ Таковой, открывается міру въ нетлѣнномъ сіяніи Своей Божественной славы. „Неприступнымъ Свѣтомъ, непостижимымъ изліяніемъ Божественнаго сіянія“, называетъ Өаворскій Свѣтъ Соборъ 1352 года „неизреченной славой и сверхсовершенной и предвѣчной славой Божества, безлѣтной славой Сына и Царствомъ Божіимъ, **истинной и вожделѣнной красотой** около Божественной и блаженной природы, естественной славой Бога, Божествомъ Отца и Духа, отраженно сіяющимъ въ Единородномъ Сынѣ“.[208] Это созерцаніе несозданнаго Божественнаго Свѣта въ качествѣ „истинной и вожделѣнной красоты“[209] представляется намъ однимъ изъ наиболѣе глубокихъ и цѣнныхъ прозрѣній св. Гр. Паламы въ тайны Божественной жизни Тріvпостаснаго Божества въ Его отношеніи къ міру созданному.

Гл. IV. Заключеніе.

Значеніе св. Гр. Паламы въ православномъ богословіи.[210]

Въ предыдущихъ главахъ мы попытались изложить въ систематическомъ видѣ, подтверждая наши выводы соотвѣтствующими цитатами, основныя аскетическія и богословскія убѣжденія св. Гр. Паламы. Въ заключеніе намъ хотѣлось бы еще сказать нѣсколько словъ о значеніи его ученія въ общемъ ходѣ развитія богословской мысли Православнаго Востока. Намъ представляется очень важнымъ для

который есть самъ Богъ. Слѣдовательно, даже въ состояніи „lumière de gloire“ человѣкъ не созерцаетъ непосредственно Бога и пребываетъ въ рамкахъ тварнаго міра (такъ, по крайней мѣрѣ, мы понимаемъ это ученіе). — См. Michel. Intuitive (vision) — въ Dictionnaire de Théologie Catholique, Col. 2370 — c-f Guichardon. Le probléme... p. 102. Признавъ, что „Dieu est essentiellement lumière increée“ онъ утверждаетъ далѣе, что „on considére la lumière de gloire comme un secours accordé par Dieu... en ce sens la lumière de gloire est donc une lumière créée reçue dans l'intelligence qu'elle perfectionne.“

[208]) Ө. Успенскій. *Синодикъ*... стр. 38.

[209]) Аналогичныя выраженія о Божественной красотѣ см. прим. 177, 179, и. т. д.

[210]) Вопросъ о мѣстѣ и значеніи ученія св. Гр. Паламы въ общемъ ходѣ развитія православнаго богословія могъ бы быть предметомъ отдѣльнаго изслѣдованія. Настоящая глава не претендуетъ на полноту научнаго анализа и ограничивается формулированіемъ отдѣльныхъ мыслей общаго характера, требующихъ болѣе обстоятельнаго развитія и фактическаго обоснованія. Нужно, вообще, сказать, что ни одинъ изъ изслѣдователей „паламизма“ не произвелъ еще этой работы. Одной изъ причинъ такого пробѣла является та конфессіональная предвзятость, о которой мы пишемъ въ текстѣ этой главы и которая сильно затрудняла самую возможность научной постановки вопроса.

правильнаго его пониманія выясненіе вопроса, въ какой мѣрѣ можетъ св. Гр. Палама быть разсматриваемъ какъ традиціонный церковный богословъ, къ какимъ теченіямъ аскетической и богословской мысли Православной Церкви онъ принадлежитъ и что новаго внесено имъ въ сокровищницу ея церковнаго богословствованія. Къ сожалѣнію, и въ этомъ вопросѣ полемическій или, наоборотъ, апологетическій подходъ къ предмету сильно затруднялъ до сихъ поръ его объективное изученіе. Въ соотвѣтствіи со своими конфессіональными взглядами одни стремились доказать всецѣлую традиціонность св. Гр. Паламы, другіе, наоборотъ, видѣли въ немъ новатора, рѣзко порвавшаго со всей предшествующей церковно-богословской традиціей и „выдумывавшаго" совершенно „неслыханную" богословскую систему.[211] Врядъ ли, однако, оба эти односторонніе, какъ намъ кажется, мнѣнія могутъ быть научно обоснованы на фактахъ. И, прежде всего, намъ представляется особенно невѣрнымъ исторически мнѣніе о совершенной несвязанности ученія св. Гр. Паламы съ предшествующими ему аскетическими и богословскими традиціями и о возникновеніи его по чисто случайнымъ причинамъ (изъ потребности найти аргументы для отраженія нападокъ Варлаама на монаховъ).[212] Не говоря уже

---

[211]) На всецѣлой традиціонности ученія св. Гр. Паламы настаиваютъ прежніе православные его апологеты, не входя, однако, въ подробный разборъ его ученія по существу и особенно подчеркивая его антипапизмъ и борьбу съ латинствомъ, хотя на самомъ дѣлѣ это составляло сравнительно второстепенную сторону его дѣятельности и ученія. Приблизительно такихъ же взглядовъ держится и проф. Папамихаилъ въ своей книгѣ о св. Гр. Паламѣ (см. прим. I). Наоборотъ, католическіе изслѣдователи, какъ старые, такъ и новѣйшіе — М. Жюжи и, особенно, Гишардонъ, изображаютъ св. Гр. Паламу чистѣйшимъ „новаторомъ" и, слѣдовательно, „еретикомъ". „Il inventa une théologie que réprouve la philosophie et la théologie chrétienne la plus élementaire" пишетъ о немъ о. Жюжи (Palamas. col. 1742) и называетъ его ученіе „théologie nouvelle inouïe jusque là (ibid. col. 1738). Впрочемъ, въ другихъ мѣстахъ своего изслѣдованія о. Жюжи нѣсколько смягчаетъ категоричность своихъ сужденій о новшествѣ ученія св. Гр. Паламы и обнаруживаетъ въ немъ извѣстное сходство съ прежними мистическими и богословско-философскими теченіями. О. Гишардонъ ограничиваетъ это сходство одной лишь мистической традиціей, усматривая въ остальной части ученія св. Гр. Паламы одно лишь новаторство и личную его выдумку: „Aucun Père n'a professé avant lui sa doctrine, ni aucun théologien oriental. Palamas ne représente pas du tout les Pères orientaux, ni les Pères Byzantins en particulier... Le seul courant qui ait influencé Palamas est le courant mystique" (op. c. p. p. 119, 121). Это, не лишенное смѣлости сужденіе, высказывается Гишардономъ безъ какихъ бы то ни было доказательствъ, причемъ Гишардонъ не считаетъ нужнымъ указать, каково же было ученіе восточныхъ отцовъ о предметахъ, о которыхъ писалъ св. Гр. Палама. Вмѣсто этого, онъ подробно раскрываетъ соотвѣтствующее ученіе латинской схоластики, вещь, несомнѣнно, интересную, но прямо не относящуюся къ дѣлу. Односторонность взглядовъ о. Гишардона о новаторствѣ св. Гр. Паламы отмѣчается другимъ католическимъ ученымъ о. В. Грюмелемъ въ его рецензіи на трудъ Гишардона (см. прим. I). „On ne decouvre rien chez Palamas qui permette de croire qu'il ait emprunté sa doctrine à quelques devancier. Quant à avancer sans atténuation qu'aucun théologien oriental ne l'a professé avant lui, c'est peut être aller un peu loin" — Echos d'Orient 1935. N. 177. p. 89.

[212]) На томъ, что ученіе св. Гр. Паламы образовалось изъ потребности найти какіе нибудь аргументы противъ нападокъ Варлаама, настаиваетъ въ своей книгѣ Гишардонъ (op. c. p. p. 74—77). Несомнѣнно, однако, что основныя мысли своего ученія о Свѣтѣ, обоженіи, Божественной сущности, св. Гр. Палама высказывалъ еще до начала полемики съ Варлаамомъ (напримѣръ, въ Словѣ на Введеніе — см. прим. 72 и 168). О времени написанія Слова на Введеніе см. у патр. Филоѳея въ его житіи св. Гр. Паламы — P. G. 151, 5810. Жюжи предполагаетъ, что оно было впервые произнесено 21 н. 1338, см. Jugie. *Palamas*, col. 1749.

о томъ, что подобныхъ примѣровъ ничѣмъ не связаннаго съ прошлымъ „творчества" мы, вообще, почти не встрѣчаемъ въ исторіи человѣческой мысли, возможность такого „чистаго новаторства" является особенно невѣроятной въ области византійскаго богословія, всегда бывшаго крайне консервативнымъ, традиціоннымъ и обращеннымъ къ прошлому. Ограничивать же связь св. Гр. Паламы съ прошлымъ одной лишь его мистикой,[213] отрицая ее за его догматикой, представляется намъ ошибочнымъ въ виду несомнѣнности тѣсной и неразрывной связи и взаимообусловленности догматическаго и аскетическаго ученія Православной Церкви (въ понятіяхъ о Богѣ, мірѣ, человѣкѣ, душѣ и тѣлѣ, добрѣ и злѣ, грѣхопаденіи и искупленіи и т. д.). Связь эта вообще, настолько тѣсна и неразрывна, что всякая попытка искуственно изолировать аскетическіе и догматическіе элементы святоотеческаго ученія не можетъ быть осуществлена безъ насилія надъ ихъ содержаніемъ. Въ частности, это особенно вѣрно относительно св. Гр. Паламы, органическій характеръ міровоззрѣнія котораго, гдѣ все между собою такъ связано внутренне, дѣлаетъ особенно ошибочнымъ такое расчлененіе. Но и помимо всего этого одинъ лишь тотъ фактъ, что св. Гр. Палама и его послѣдователи съ такой охотой прибѣгали въ своей полемикѣ къ свидѣтельствамъ древней патристической и аскетической церковной письменности, гдѣ они легко находили многочисленныя подтвержденія своего ученія,[214] въ то время какъ ихъ противники при всемъ своемъ желаніи казаться традиціоналистами вынуждены были пользоваться по преимуществу аргументами отвлеченнаго характера, одинъ лишь этотъ фактъ свидѣтельствуетъ о томъ, что Св. Гр. Палама чувствовалъ себя находящимся въ руслѣ древней церковной традиціи и, несомнѣнно, въ немъ находился.[215] Въ самомъ дѣлѣ, его аскетическое ученіе въ сущности своей есть ни что иное какъ древнее, восходящее къ Евагрію Понтійскому и пр. Макарію Египетскому, ученіе о путяхъ созерцательной уединенной жизни, извѣстное въ исторіи православнаго монашества подъ именемъ безмолвничества или исихазма.[216] Въ частности ученіе св. Гр. Паламы объ умной молитвѣ, ея пріемахъ и о высшихъ духовныхъ состояніяхъ очень близко съ ученіемъ пр. Іоанна Лѣствичника, Исихія и Филоѳея Синайскаго, пр. Симеона Новаго Богослова и пр. Григорія Синаита. Какъ мы видѣли выше, начатки ученія о несозданномъ Божественномъ Свѣтѣ встрѣчаются уже у пр. Макарія Египетскаго, бл. Ѳеодорита и, особенно, у пр. Симеона Новаго Богослова. О Ѳаворскомъ Свѣтѣ,

---

[213]) Таково мнѣніе Гишардона см. прим. 208.

[214]) Особенно часто ссылается св. Гр. Палама на твореніе св. Аѳанасія Александрійскаго, Василія Великаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго, Кирилла Александрійскаго, Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника и Іоанна Дамаскина. Изъ аскетическихъ писателей на пр. Макарія Египетскаго, Діадоха, Іоанна Лѣствичника.

[215]) Многочисленныя ссылки св. Гр. Паламы на свидѣтельства св. отцовъ не смущаютъ Гишардона въ защитѣ его тезиса о „новаторствѣ" „паламитскаго" ученія. Онъ довольно просто выходитъ изъ затрудненія, утверждая, что св. Гр. Палама фальсифицировалъ святоотеческіе тексты: „Les citations sur lesquelles il se fonde, si elles lui prêtent un appui verbal, sont faussées. (Guichardon. *Le problème*... p. 119. Тоже p. 83.) Въ виду того, что Гишардонъ не приводитъ никакихъ доказательствъ своего предположенія, мы считаемъ излишнимъ останавливаться на немъ дальше, какъ на носящемъ совершенно голословный характеръ.

[216]) Объ исихазмѣ см. прим. 2.

какъ о явленіи Божества, училъ еще св. Григорій Богословъ, а въ твореніяхъ св. Андрея Критскаго и пр. Іоанна Дамаскина содержится, въ главнѣйшемъ, все ученіе св. Гр. Паламы о несозданномъ Свѣтѣ Господня Преображенія. Въ ученіи о благодати наиболѣе близокъ ему пр. Макарій Египетскій. Наконецъ, ученіе о „сущности и энергіи Божества“ восходитъ въ своихъ основныхъ положеніяхъ и даже терминологіи къ св. Василію Великому, св. Григорію Нисскому[217] и пр. Іоанну Дамаскину. Еще большее внутреннее сходство съ этимъ ученіемъ при нѣкоторомъ различіи въ способѣ выраженія встрѣчаемъ мы въ твореніхъ Діонисія Ареопагита,[218] гдѣ онъ символически пишетъ о „выступленіи Бога“ (πρόοδος Θεοῦ),

---

[217]) Имѣются въ виду, главнымъ образомъ, ихъ полемическія сочиненія противъ Евномія (P. G. 29, 497—775 и 45, 248—1122), а такъ же нѣкоторыя догматическія посланія о Святой Троицѣ, какъ, напримѣръ, къ Евстаѳію (Περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος. — P. G. 32, 684—694) къ Авлавію (Περὶ τοῦ μὴ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς Θεούς. — 45, 115—136) и къ брату Григорію или къ Петру (Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως. — P. G. 32, 325—340).

[218]) Интересенъ вопросъ о философскихъ корняхъ и тенденціяхъ ученія св. Гр. Паламы и о вліяніи на его образованіе различныхъ философскихъ системъ. Съ точки зрѣнія формально-терминологической наиболѣе замѣтно у него вліяніе Аристотеля (вѣроятно, отчасти, черезъ посредство пр. Іоанна Дамаскина). Аристотелевскимъ по происхожденію является столь часто встрѣчаемый у св. Гр. Паламы философскій терминъ ἐνέργεια (см. слово Energie въ *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* von D. Rudolf Eisler. 4 Aufl. Berlin 1927—1930. Тамъ же слово Wesen — οὐσία и т. д.) Опредѣленно аристотелевскій характеръ носятъ употребляемые св. Гр. Паламой термины — προσόν (аттрибутъ), συμβεβηκός (акциденція), ἰδίωμα (свойство), категоріи и т. д. Дальше чисто формальнаго сходства дѣло, однако, не идетъ, и по своему содержанію и основнымъ тенденціямъ ученіе св. Гр. Паламы несравненно ближе къ платоновскому теченію философской мысли. Духомъ платоновскаго реализма окрашена вся борьба св. Гр. Паламы противъ номиналистическаго пониманія Божественныхъ энергій и свойствъ какъ простыхъ понятій нашего ума. Возможно также провести параллель между платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ и ученіемъ св. Гр. Паламы о Божественныхъ энергіяхъ (при всемъ ихъ взаимномъ различіи). Трудно поэтому согласиться съ мнѣніемъ Жюжи (Theol. dog. p. 104), усматривающемъ нѣкоторый аристотелизмъ (существенный, а не только формальный) и сходство съ аристотелевскимъ „actus purus“ въ ученіи св. Гр. Паламы о Божествѣ, какъ о чистой энергіи, не имѣющей никакой потенціальности, ибо, какъ въ данномъ случаѣ правильно замѣчаетъ о. Сергій Булгаковъ, хотя для Паламы „энергія есть Богъ“, но не наоборотъ: нельзя сказать, что Богъ есть энергія, „ибо Ему принадлежитъ недовѣдомая трансцедентальная сущность“ — Прот. С. Булгаковъ. *Купина Неопалимая*. Парижъ. 1927. стр. 249. Въ остальномъ философская характеристика Жюжи ученія св. Гр. Паламы довольно вѣрна (см. op. c. p. 103—105). Нужно только помнить, что всякая такая характеристика неизбѣжно отличается нѣкоторою условностью и неточностью. Ученіе св. Гр. Паламы (какъ и вся христианская догматика) плохо вмѣщается въ философскія рамки, да и общій духъ его болѣе мистическій и богословскій, нежели чисто философскій. Поэтому представляется исторически невѣрнымъ видѣть въ исихастскихъ спорахъ 14 вѣка одну лишь философскую полемику или отзвукъ старинной борьбы византійскихъ аристотелистовъ и платониковъ (Таково мнѣніе Ѳ. Успенскаго въ его *Очеркахъ по исторіи византійской образованности*). Въ сочиненіяхъ о. С. Булгакова можно найти интересныя, хотя нѣсколько отрывочныя сужденія объ ученіи св. Гр. Паламы (Напримѣръ, *Купина Неопалимая*, стр. 136—7, 212, 249—50, 285—6. *Икона и иконопочитаніе*. Парижъ. 1931. стр. 54, 82, 95, 100). Мы не можемъ, однако, согласиться съ мнѣніемъ о. С. Булгакова о внутреннемъ сходствѣ его ученія о св. Софіи съ ученіемъ св. Гр. Паламы о Божественныхъ энергіяхъ (см. *Купина Неопалимая*, стр. 288: „По внутреннему смыслу къ ученію о Премудрости Божіей относится и ученіе св. Гр. Паламы о божественныхъ энергіяхъ“). Самъ о. Булгаковъ признаетъ, что „установленіе этой связи потребовало бы особаго изслѣдованія“ (ibidem), къ нашему сожалѣнію имъ до сихъ поръ не написаннаго. Но уже и сейчасъ намъ представляется несомнѣнной существенная разница между обоими ученіями. Такъ, св. Гр. Палама рѣши-

о Его снѣ и бодрствованіи и о пребываніи въ своей непостижимой „тайной сверхсущности“ (ἡ ἐν κρυφοῖς ὑπερουσιότης). Несмотря, однако, на несомнѣнную традиціонность всѣхъ основныхъ аскетическихъ и богословскихъ взглядовъ св. Гр. Паламы, мы не можемъ все же разсматривать его какъ просто повторяющаго то, что уже было высказано до него, или какъ на компилятора, лишеннаго всякой оригинальности. Компиляторомъ онъ уже потому не былъ, что исходнымъ моментомъ его богословствованія былъ его личный духовный опытъ, а не простое изученіе святоотеческихъ книгъ. Ученіе его не представляетъ собою какого нибудь набора различныхъ элементовъ, внѣшне между собою соединенныхъ, но образуетъ нѣкое стройное цѣлое, проникнутое единой основной мыслью. Всѣ традиціонныя аскетическія и богословскія проблемы вновь имъ пережиты и заново поставлены. Многое, что было раньше недостаточно формулировано или развито, получило у св. Гр. Паламы дальнѣйшую болѣе систематическую разработку и богословски-философское обоснованіе. Такъ, въ области аскетики онъ развилъ и философски-богословски обосновалъ традиціонное церковное ученіе о значеніи тѣла въ духовной жизни и о пріемахъ художественной умной молитвы. Придерживаясь древняго патристическаго воззрѣнія на человѣка, какъ на микрокосмъ и на связь двухъ міровъ, видимаго и невидимаго, св. Гр. Палама дополнилъ это ученіе указаніемъ на взаимное отношеніе человѣческаго и ангельскаго міра, подчеркнувъ при этомъ, что человѣкъ, какъ существо активное и способное къ творчеству, въ большей степени создано по образу Божію, нежели ангелъ. Отрывочныя мистическія высказыванія его предшественниковъ о несозданномъ Божественномъ Свѣтѣ впервые пріобрѣтаютъ у него характеръ систематическаго богословскаго ученія. Ученіе о благодати, какъ Божіей силѣ, также развито имъ обстоятельнѣе, чѣмъ до него, и, главное, поставлено въ связь съ общимъ ученіемъ о Божествѣ (тоже можно сказать и о несозданномъ Свѣтѣ). Ученіе о Богѣ въ Его „тайной сверхсущности“ и „выявленной энергіи“, хотя и не принадлежитъ св. Гр. Паламѣ, все же впервые получило у него свое богословское и философское обоснованіе въ связи съ проблемой Божественной простоты. И, чтобы кратко резюмировать значеніе св. Гр. Паламы въ развитіи православной мысли, мы можемъ сказать, что традиціонное аскетико-мистическое ученіе Православнаго Востока не только находитъ въ его твореніяхъ свое окончательное и систематическое выраженіе, но и свое богословски-философское оправданіе. Своимъ ученіемъ о несозданномъ Свѣтѣ и Божественныхъ энергіяхъ св. Гр. Палама подвелъ неразрушимый богословскій базисъ подъ традиціонное мистическое ученіе Православной Церкви, ибо только на основѣ этого ученія возможно послѣдовательно утверждать дѣйствительность общенія человѣка съ Богомъ и реальность обоженія, не впадая при этомъ въ пантеистическое сліяніе твари съ Божествомъ, неизбѣжно возникающее при отожествленіи въ Богѣ сущности и энергіи. Поэтому,

---

тельно отвергаетъ всякую пассивность въ Богѣ въ то время какъ о. С. Булгаковъ не разъ говоритъ о пассивномъ „женственномъ“ началѣ въ Немъ, усматривая его или въ Третьей Vпостаси Св. Тройцы, или въ Св. Софіи, въ ея отношеніи къ Тріѵпостасному Божеству. Далѣе, у о. С. Булгакова, Премудрость Божія все же обладаетъ нѣкоторою ѵпостасностью (хотя, конечно, и не является Четверной Vпостасью), между тѣмъ какъ у св. Гр. Паламы энергіи не ѵпостасны и не самобытны и т. д. Поэтому, говорить о внутреннемъ сходствѣ обоихъ ученій, по нашему мнѣнію, очень трудно.

врядъ ли будетъ преувеличеніемъ сравнить богословствованія и боренія св. Гр. Паламы съ богословскими подвигами и борьбой за Православіе св. Аѳанасія Александрійскаго. Это сравненіе представляется намъ еще потому вѣрнымъ, что, какъ св. Аѳанасій Великій, внеся въ церковный обиходъ, вопреки протестамъ лжетрадиціоналистовъ своего времени (мы имѣемъ въ виду Евсевія Кесарійскаго и другихъ полуаріанъ), неупотреблявшійся до него въ Церкви богословскій терминъ „ὁμοούσιος" (единосущный) выразилъ имъ исконное (хотя точно не формулированное до него) церковное ученіе о Второй Vпостаси, такъ и св. Гр. Палама смѣлымъ развитіемъ и богословскимъ уточненіемъ уже существовавшаго до него ученія о несозданномъ Свѣтѣ и Божіихъ энергіяхъ выразилъ и обосновалъ истинно-традиціонное ученіе Церкви о подлинности и дѣйствительности откровенія въ тварномъ мірѣ несозданнаго Божества, о реальности мистическаго общенія человѣка съ Богомъ и о возможности благодатнаго преодолѣнія человѣкомъ своей тварной ограниченности безъ пантеистическаго сліянія и поглощенія его Божественнымъ Существомъ. Въ этомъ дѣлѣ богословскаго обоснованія данныхъ церковнаго мистическаго опыта въ его послѣднихъ глубинахъ и предѣлахъ заключается непреходящее великое значеніе св. Гр. Паламы. Вотъ почему и Православная Церковь такъ торжественно и съ такой любовью совершаетъ ежегодно его святую память, почитая въ немъ не только мужа, благоухающаго святостью своей личной жизни, но и одного изъ столповъ своего „свыше истканнаго" богословія, славнаго проповѣдника „благочестія великаго таинства."[219]

Монахъ Василій (Кривошеинъ).

Аѳонъ
Русскій Монастырь св. Пантелеимона
1935 г.

---

[219]) Нѣкоторые католическіе писатели (Jugie. *Palamite.* col. 1814—16. *Theol. dog.* p. 175—79 и особенно Гишардонъ, *Le problème...* p. 171) пытаются утверждать, что Русская Православная Церковь, въ отличіе отъ Греческой, перестала уже въ 18 вѣкѣ почитать св. Гр. Паламу святымъ. Это странное утвержденіе, несостоятельность коего ясна à priori всякому, знакомому съ духомъ и исторіей Православной Церкви, Жюжи и Гишардонъ пытаются обосновать на томъ фактѣ, что въ 1766 г. при составленіи еп. Гавріиломъ Тверскимъ новаго Послѣдованія въ Недѣлю Православія, принятаго съ тѣхъ поръ въ Русской Церкви, было выпущено имя св. Гр. Паламы, а такъ же имена его противниковъ — Варлаама и Акиндина (послѣдніе — изъ списка анаѳематствуемыхъ еретиковъ). „C'était le rejet sans phrases de la hérésie Palamite" комментируетъ эту перемѣну Гишардонъ (op. c. p. 171). Заключеніе о. Гишардона, можетъ быть, было бы основательнымъ, если бы измѣненіе чина Послѣдованія касалось бы одного св. Гр. Паламы или его догматическихъ противниковъ. Въ дѣйствительности, однако въ новой службѣ были, вообще, выпущены какія бо то ни было имена, защитниковъ Православія, или еретиковъ, безразлично, и замѣнены анаѳематствованіями общаго характера опредѣленныхъ лжеученій. Въ новомъ Послѣдованіи не упоминается ни Аѳанасій Великій, ни Кириллъ Александрійскій, выпущены такъ же имена Арія и Несторія и т. д. Будучи послѣдовательнымъ Гишардонъ долженъ былъ бы утверждать, что Русская Церковъ, начиная съ 18 вѣка, измѣнила къ нимъ свое отношеніе. Наконецъ, о. Гишардонъ забываетъ упомянуть, что Русская Церковь, подобно всѣмъ другимъ автокефальнымъ Православнымъ Церквамъ, ежегодно торжественно празднуетъ память св. Гр. Паламы во второе воскресеніе Великаго Поста. Подробности см. А. Петровскій. *Анаѳема.* Прав. Богословская Энциклопедія. I (1900) стр. 679—700.

LA DOCTRINE ASCÉTIQUE ET THÉOLOGIQUE DE SAINT GRÉGOIRE PALAMAS

par
MOINE BASILE KRIVOCHÉINE

Chap. I. Les fondements ascétiques et gnoséologiques de la théologie de st. Gr. Palamas.

Fidèle à l'esprit de la théologie apophatique dominante en patristique orientale st. Gr. Palamas enseigne que Dieu est incompréhensible pour la raison et inexprimable en parole, n'en conclue pas cependant à l'inaccessibilité absolue de la Divinité pour la créature et à l'impossibilité de toute connaissance d'Elle. La possibilité d'entrer en relations avec Dieu repose selon st. Gr. Palamas sur la similitude divine que possède l'homme créé à l'image de Dieu. En sa qualité d'être psychique et corporel destiné à la domination sur les créatures l'homme est davantage doté par cette image divine que ne le sont les anges dépourvus d'énergie propre. Il est comme le lien central du monde, le microcosme qui reflète en lui tout l'univers. Le corps humain ne représente pas quelque chose de mauvais en soi. Il peut prendre part à la vie de l'esprit et être transfiguré par sa force encore sur la terre. Le cœur constitue le centre de toute action spirituelle et même intellectuelle de l'homme. L'image divine, assombrie en nous par le péché, se restaure par l'exécution des commandements de Dieu et l'homme devient alors capable de communier intérieurement avec Dieu dans l'amour envers Lui et envers son prochain qui s'exprime surtout par la prière dont la forme supérieure est l'oraison mentale ininterrompue. Celle ci est déterminée comme l'union immédiate de l'esprit avec Dieu accomplie dans le coeur par le moyen d'une certaine action trine. Ne se bornant pas à une doctrine générale de l'oraison mentale st. Gr. Palamas s'arrête dans certaines de ses œuvres sur la description des procédés connus sous le nom de l'oraison „artistique" (ἐπιστημονική) et consistant dans la concordance de l'oraison avec la respiration et dans „l'omphaloscopie". Ces procédés sont reconnus par lui comme utiles, bien que non obligatoires et ayant un caractère exclusivement auxiliaire. Ils ne sont qu'un moyen facilitant la concentration de l'attention et qui ne permet pas à l'esprit d'errer. Leur efficacité est justifiée par l'expérience personnelle et ecclésiastique, la capacité du corps de participer à la vie spirituelle et l'importance du cœur dans l'activité de l'homme. Bien entendu que le rôle décisif dans le succès de l'oraison est attribué toujours à la grâce. C'est elle qui produit l'union de l'esprit avec Dieu, faute de quoi notre esprit devient diabolique ou bestial. L'état spirituel supérieur de l'union intégrale avec Dieu porte chez st. Gr. Palamas le nom „d'hésychie" et est décrit comme mise à côté de toute pensée, arrêt du monde, connaissance mystérieuse et vision immédiate de Dieu. Dans cet état de „l'ignorance qui surpasse toute science" l'homme parvient à la connaissance de Dieu, inaccessible sur les voies de la philosophie intellectuelle. La vie hésychaste est sanctifiée par l'exemple de la Sainte Vierge qui s'est consacrée au temple, loin de tout souci vital, dès son enfance à la contemplation et à l'oraison ininterrompue. Telle est la puissance de l'hésychie que c'est par elle que la Sainte Vierge devint capable de recevoir le Verbe incarné.

Chap. II. „Essence" et „énergies".

La pensée centrale de la doctrine théologique de st. Gr. Palamas pourrait être exprimée comme une affirmation antinomique, mais non contradictoire de la complète inaccessibilité de Dieu, de sa transcendance et de son „existence" „hors du monde" et simultanément de sa révélation au monde, de son immanence et de sa présence réelle en lui. „Dieu en Soi" est absolument inexprimable, incompréhensible et inaccessible. Les concepts même de l'être de l'essence et de la nature ne peuvent pas Lui être appliqués en raison de son incommensurabilité avec eux. Conventionnellement, faute d'autres termes, st. Gr. Palamas parle de sa „super-essence" mystérieuse cachée et inexprimée. Mais le même Dieu, sans perdre rien de son inaccessibilité, „sort" pour ainsi dire de lui-même et se révèle par ses actions dans la création. Cet acte divin incompréhensible, cette „sortie en avant" de Dieu

(πρόοδος Θεοῦ selon la terminologie de Denys l'Aréopagite employée par st. Gr. Palamas) est généralement nommée par lui „énergie divine". „L'énergie" ne constitue pas une partie de la Divinité et n'est pas quelque chose de distinct d'Elle ou possédant sa propre hypostase. L'énergie est Dieu lui-même dans sa révélation et manifestation non diminuées. Dieu „tout entier" se manifeste intégralement dans ses énergies sans perdre cependant sa „non-sortie" (ἀπρόϊτος). St. Gr. Palamas souligne avec une force égale la „non-sortie" de Dieu et sa révélation au monde par les énergies. Celles-ci étant des révélations du Dieu Trinitaire, sont communes à toutes les Personnes de la Sainte Trinité. Comme expression de la Divinité elle-même elles sont évidemment incréées car en Dieu il n'y a rien de créé. Le nom de Dieu (ou de la Divinité) désigne, strictement parlant, l'énergie, vu que la „super-essence" surpasse toute dénomination. Comme cause de l'énergie la „super-essence" lui est en ce sens supérieure, d'où les expressions, d'ailleurs aréopagitiques, „Divinité sus-jacente et sous-jacente". Les énergies sont accessibles à la créature, connaissables et divisibles conformément à la capacité de ceux qui en participent, la „super-essence" seulement par celles-ci et non καθ'ἑαυτήν. Ces distinctions objectives en Dieu, incomparables avec les distinctions du monde créé, ne nuisent pas à son unité, indivisibilité et simplicité et ne Lui apportent pas plus de composition que les distinctions entre les Hypostases. Les énergies comme non hypostatiques, comme actions et révélations de Dieu lui-même, comme activité pure, inchangeable et adéquate ne font pas de Dieu un composé. Il faut noter que st. Gr. Palamas se déclarait toujours un partisan de la doctrine ecclésiastique traditionnelle de la simplicité divine tandis que ses adversaires, anciens et modernes, ont essayé de démontrer que la théologie „palamite" lui est incompatible. Il nous semble qu'à la base de toutes ces discussions se trouve — si on exclue la polémique confessionnelle — l'opposition entre les tendances cataphatiques et apophatiques en théologie. Selon les „cataphaticiens" Dieu serait avant tout l'être dans la plénitude de ce concept, possédant tous ses attributs (unité, simplicité etc.) et soumis en sa qualité de l'être aux lois de la logique, ces dernières ayant elles-mêmes un fondement ontologique. Toute distinction réelle en Dieu équivaudrait alors à l'affirmation en Lui des parties, moins parfaites que l'ensemble et incompatibles par conséquence avec sa perfection absolue. Pour les „apophaticiens" Dieu ne pourrait s'exprimer par le concept de l'être et les attributs de ce dernier ne pourraient pas lui être appliqués si simplement. Comme surpassant l'être Dieu ne pourrait pas se contenir dans les cadres des lois logiques et il serait donc difficile de voir en Lui des „parties" et un „ensemble" plus parfait que celles-ci. En général, notre pensée théologique semble inévitablement prendre par rapport à Dieu un caractère d'antinomie qui n'est pas pourtant une simple contradiction. C'est par ce caractère qu'est marquée la doctrine de st. Gr. Palamas sur la simplicité divine qui serait maintenue en Dieu malgré la distinction indicible de „l'essence" et de „l'énergie".

Chap. III. Lumière divine incréée.

Une des formes de la manifestation du divin dans le monde, est la lumière divine incréée. Elle est incréée comme toutes les énergies de Dieu, mais n'est pas cependant son essence cachée et inaccessible. Tel est l'aspect théologique de la doctrine de la lumière incréée. L'expérience mystique nous en parle comme d'un des plus hauts états spirituels. Etant incréée elle ne peut pas être représentée d'une manière adéquate par les images du monde créé et c'est en expressions négatives — immatérielle, non-sensuelle, incorruptible etc., qu'elle est généralement décrite. Cependant st. Gr. Palamas ne l'identifie jamais avec une connaissance rationnelle, en la concevant comme une simple allégorie, mais lui conserve toujours son caractère de symbole réaliste. Les aspects de sa manifestation sont différents: depuis une illumination intérieure jusqu'à un rayonnement qu'on pourrait dire extérieur et capable d'éclairer les objets dans l'obscurité, tout en agissant en même temps d'une manière intérieure sur les cœurs. Telle est la lumière de la Résurrection qui éclairait à l'arrivée de Marie Madeleine l'intérieur du tombeau et lui alluma le cœur par l'amour du Seigneur. Telle fut enfin la lumière de la Transfiguration du Christ, exemple „classique", mais aucunement unique, de la lumière incréée. La lumière thaborique ne fut pas un phénomène passager. Elle est éternelle comme la gloire de Dieu. Au moment de la Transfiguration elle n'a fait qu'apparaître aux apôtres conformément à leur capacité perceptive et fut vue d'eux au moyen de leurs yeux corporels transfigurés, bien entendu, par la force de l'Esprit. La possibilité d'une pareille vision cadre parfaitement avec la doctrine ascétique de st. Gr. Palamas qui enseignait la capacité du corps de participer encore sur la terre à la vie spirituelle. Ce n'est qu'au siècle

futur qu'on pourrait atteindre à la vision pleine de cette lumière (d'où sa désignation „royaume de Dieu" et „mystère du huitième jour"), néanmoins déjà pendant cette vie les saints sont en état d'en goûter les prémices. La „super-essence" mystérieuse de Dieu peut bien rester à jamais inaccessible, la vision de sa gloire constitue véritablement une contemplation „face à face", vu que c'est Dieu lui-même qui se manifeste en elle. On atteint alors à l'état de la déification qui n'est pas simplement une perfection dans les vertus, mais un don de Dieu et un changement mystérieux de notre nature, accompli par sa grâce. La grâce est aussi une énergie divine et comme telle pourrait s'identifier avec la lumière. Celle-ci est vue de nous par son action, plus exactement elle n'est qu'une des formes de sa manifestation en nous. Ceux qui communient à la grâce divine peuvent devenir „selon elle" „sans commencement" et infinis, tout en gardant leur nature créée. Telle est la Sainte Vierge, cette limite (μεθόριον) du monde créé et incréé. La doctrine de la lumière incréée fut souvent faussement interprétée par suite, peut-être, de la difficulté d'admettre l'existence d'une lumière immatérielle. Si on parvient à vaincre cette difficulté on pourrait mieux voir la profondeur de cette doctrine qui affirme l'authenticité et la valeur de l'expérience mystique par laquelle on atteint à la vision immédiate du divin en surpassant les limites du créé sans glisser pourtant dans la confusion panthéiste. Dieu se manifeste dans la lumière comme une „beauté véritable et désirée".

Chap. IV. Conclusion. Place de st. Gr. Palamas dans la théologie orthodoxe.

La question de la place occupée dans la théologie orthodoxe par st. Gr. Palamas ne fut l'objet d'une étude que rarement impartiale par suite de tendances de polémique ou d'apologétique confessionnelle qui ont influencé la plupart des personnes qui se sont occupées de sa doctrine. C'est ainsi que ses défenseurs ont généralement souligné son traditionalisme intégral tandis que ses adversaires ont vu en lui un pur novateur et par conséquence, „un hérétique". On pourrait cependant affirmer à priori qu'un pareil esprit d'innovation pure serait inconcevable à Byzance dans le domaine de sa pensée religieuse. St. Gr. Palamas lui-même avait la conscience d'être un traditionaliste et aimait à se baser sur les témoignages patristiques. La facilité avec laquelle il trouvait des citations nécessaires pour lui prouve, quoiqu'on dise, qu'il se trouvait dans le lit de la tradition ecclésiastique, ascétique et théologique, liées d'ailleurs organiquement l'une à l'autre. Et il serait vraiment difficile de ne pas reconnaître le caractère traditionnel et le cachet orthodoxe de sa doctrine sur la vie ascétique, l'oraison mentale, la déification, la lumière Thaborique etc. On ne peut pas cependant considérer st. Gr. Palamas comme un simple compilateur répétant ce que fut déjà dit avant lui. Il puisait sa théologie à la source de son expérience personnelle et savait formuler d'une manière originale tous les problèmes traditionnels de l'ascétique et de la théologie. La doctrine, loin d'être un assemblage d'éléments disparates, constitue un ensemble harmonieux marqué par l'unité de la pensée. Parmi les traits les plus originaux, mais évidemment pas complètement neufs de sa théologie il faut noter l'idée qu'il a de l'importance du corps dans la vie spirituelle, de la destination du monde angélique et humain, de l'activité de l'homme, son apologie des procédés de l'oraison „artistique", le développement systématique qu'il montre dans les cadres d'une doctrine générale sur la Divinité des doctrines de la lumière incréée et de l'essence et de l'énergie, mises en relation entre elles et examinées par rapport au problème de la simplicité divine. Bref, nous pourrions dire que la doctrine mystique traditionnelle de l'Orient orthodoxe trouva dans ses œuvres son expression systématique et sa justification théologique et philosophique. St. Gr. Palamas lui a assuré par sa doctrine de la lumière incréée et des énergies divines un fondement théologique indestructible, car c'est seulement sur cette base qu'il est possible d'affirmer l'efficacité de la communion de l'homme avec Dieu et la réalité de la déification, sans tomber dans une confusion panthéistique de la créature avec la Divinité inévitable quand on ne distingue plus l'essence et l'énergie. En général, st. Gr. Palamas n'est pas davantage un „novateur" que ne l'était st. Athanase d'Alexandrie qui exprima dans une formule théologique peu usitée à son époque (ὁμοούσιος) la doctrine véritablement traditionnelle de l'Eglise, malgré les protestations des faux-traditionalistes de son temps (semiarianiens). Comme homme d'une haute sainteté personnelle et comme un des piliers de la théologie, st. Gr. Palamas est honoré avec amour par toute l'Eglise orthodoxe.

Mont Athos.

СЕРЕБРЯНАЯ РАКА СВЯТОЙ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЫ ЕКАТЕРИНЫ — ДАРЪ РУССКИХЪ ЦАРЕЙ ВЪ СИНАЙСКІЙ МОНАСТЫРЬ ВЪ 1688 ГОДУ.

Во время моего пребыванія въ ноябрѣ 1932 года въ Монастырѣ Св. Влмч. Екатерины на Синаѣ, при осмотрѣ собора во имя Преображенія Господня, мое особое вниманіе привлекли двѣ серебряныя вызолоченыя раки для мощей святой Екатерины — дары русскихъ императоровъ, — стоящія въ алтарѣ по обѣимъ сторонамъ иконостаса близъ царскихъ вратъ. Болѣе древняя рака, по увѣренію монаховъ — даръ императрицы Екатерины II-ой, болѣе новая — даръ императора Александра II-го, какъ это явствуетъ изъ надписи, находящейся на ней. Такъ онѣ и описаны у К. Бедекера въ его путеводителѣ по Сиріи и Палестинѣ (см. стр. 200, изд. 1912 г.) и у Мейстермана въ его „Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra“ (см. стр. 130—131, изд. 1909 г.).

У меня сразу возникли сомнѣнія о принадлежности болѣе древней раки къ концу XVIII вѣка, — эпохи императрицы Екатерины II-ой: сложная славянская вязь надписей на пяти ея медальонахъ на боковыхъ стѣнкахъ раки, образный языкъ и обороты фразъ, характерные для болѣе ранняго времени, для XVII вѣка, говорили ясно объ ошибочности этого общепринятаго опредѣленія. Но только получивъ въ 1934 году благодаря любезности англійскаго генеральнаго консула въ Каирѣ, г. H. L. Rabino присланные ему изъ монастыря эстампажи надписей всѣхъ пяти медальоновъ раки, я, прочитавъ весь ихъ текстъ, установилъ точно принадлежность этой раки къ XVII вѣку и выяснилъ имена жертвователей ея.[1])

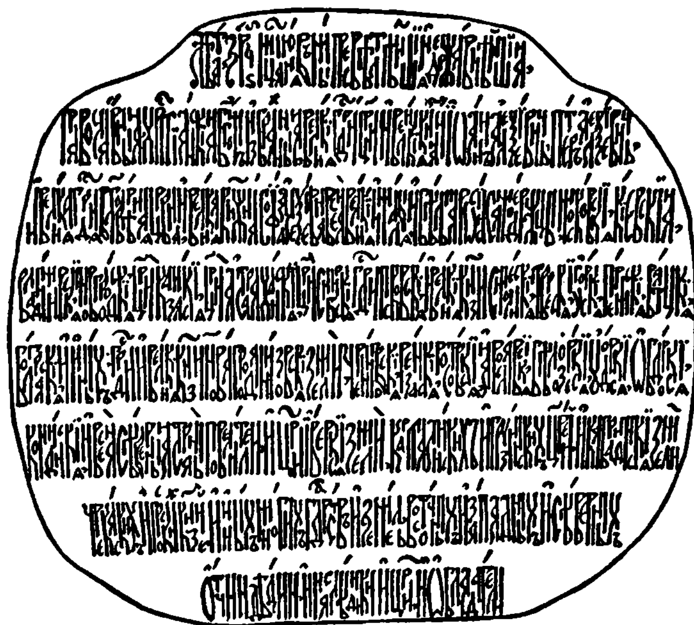
Эта драгоцѣнная серебряно-вызолоченная рака является совмѣстнымъ даромъ Синайской обители русскихъ благовѣрныхъ царей Іоанна и Петра Алексѣевичей и сестры ихъ, благовѣрной царевны Софіи Алексѣевны, даннымъ ими 2-го іюня 1688 года (отъ сотворенія міра въ 7196 году) во время ихъ совмѣстнаго царствованія на русскомъ престолѣ.

Рака сдѣлана изъ вызолоченнаго серебра ввидѣ богато украшеннаго орнаментомъ ложа (длиной около 180 см, высотой 60 см, шириной около 70 см), на коемъ покоится скульптурное (выпуклое) изображеніе изъ вызолоченнаго же серебра тѣла святой великомученицы Екатерины. На лѣвой боковой широкой стѣнкѣ раки

---

[1]) Пользуюсь случаемъ принести г. H. L. Rabino свою глубокую благодарность за предоставленіе мнѣ эстампажей медальоновъ.

помѣщены три медальона, а на узкихъ стѣнкахъ, въ головахъ и ногахъ святой, еще по одному медальону. Надписи на двухъ медальонахъ содержатъ полный титулъ русскихъ государей и историческое описаніе сооруженія раки, этого дара русскихъ царей для мощей святой великомученицы Екатерины, а тексты трехъ остальныхъ медальоновъ содержатъ молитвенное обращеніе жертвователей къ святой великомученицѣ Екатеринѣ, которое я напрасно искалъ въ Минеѣ на день Святой — т. е. 24 ноября. Эта рака составляетъ одинъ изъ очень рѣдкихъ уцѣлѣвшихъ памятниковъ краткой эпохи совмѣстнаго царствованія двухъ юныхъ царей Іоанна и Петра Алексѣевичей и ихъ сестры — соправительницы, царевны Софіи Алексѣевны.



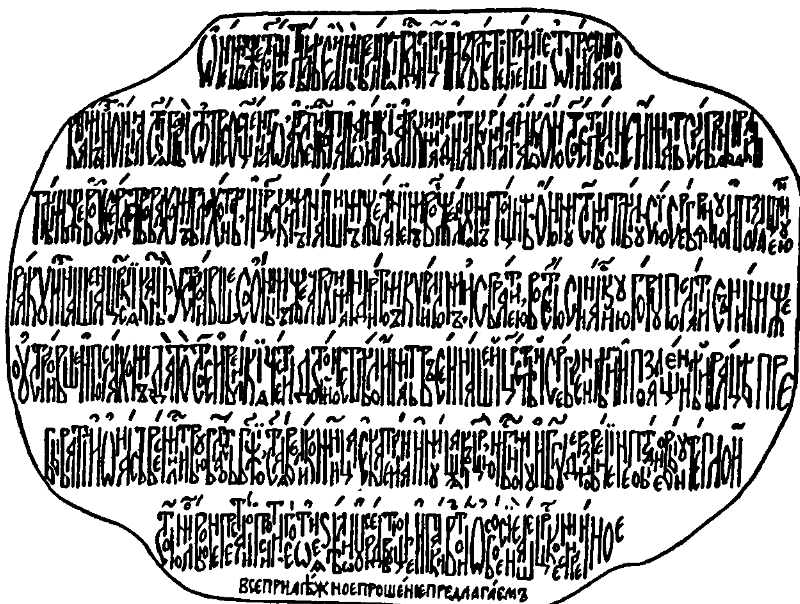
1. Текстъ на медальонѣ на узкой части раки (въ ногахъ святой)
(Высота медальона 34 см, ширина 39 см.)

[1] Лѣта ҂ꙁрчѕ мѣсяца іюня въ Мы пресвѣтлѣйшіѧ и державнѣйшіꙗ,
[2] православныꙗ, христіанскіꙗ Богомъ избранныꙗ, великіѧ государи цари и великіѧ кнꙗзи Іѡаннъ Алеѯіевичь, Петръ Алеѯіевичь,
[3] и великаѧ государынѧ благовѣрнаѧ царевна, и великаѧ княжна Софіа Алеѯіевна всеꙗ великіѧ и малыѧ, и бѣлыꙗ Рѡссіи самодержцы, московскіѧ, кіевскіѧ,
[4] владимирскіѧ, новгородскіѧ, цари казанскіѧ, цари астрааханскіѧ, цари сибирскіѧ, государи псковскіѧ, и великіѧ князи смоленскіѧ, тверскіѧ, угорскіѧ, пермскіѧ, вꙗтцкіѧ,
[5] болгарскіѧ, и иныхъ; государи и великіѧ князи новагорода низовскіѧ земли, черниговскіѧ, резанскіѧ, ростовскіѧ, ꙗрославскіѧ, бѣлоозерскіѧ, удорскіѧ, ѡбдорскіѧ,

[6] кондинскіѧ и всеꙗ сѣверныꙗ страны повелители, и цари Іверскіѧ земли, карталинскихъ и грузинскихъ царей, и кабардинскіѧ земли

[7] черкаскихъ и горскихъ князей, и иныхъ многихъ государствъ и земель, восточныхъ и западныхъ и сѣверныхъ

[8] отчин дѣдин, и наслѣдники и цари, и ѡбладатели



2. Текстъ на лѣвомъ медальонѣ на широкой сторонѣ раки

(Высота медальона 33 см, ширина 45 см.)

[1] ѡ немъ же святомъ тѣлѣ еꙗ мы великіѧ государи цари извѣстіе пріемшіе ѡт присланнаго

[2] к намъ из оныꙗ святыѧ горы ѡт преосвященнагѡ, архїепископа Іѡаникіѧ архимандрита Кvрилла, ꙗкѡ оно святое тѣло, не имать сребрѧныѧ раки

[3] тѣмже воусердствовахомъ блохотнѣ, и царскимъ нашимъ желаніемъ возжелахомъ тощнѣ, оному святому тѣлу, сію сребрѧную и позлащенную

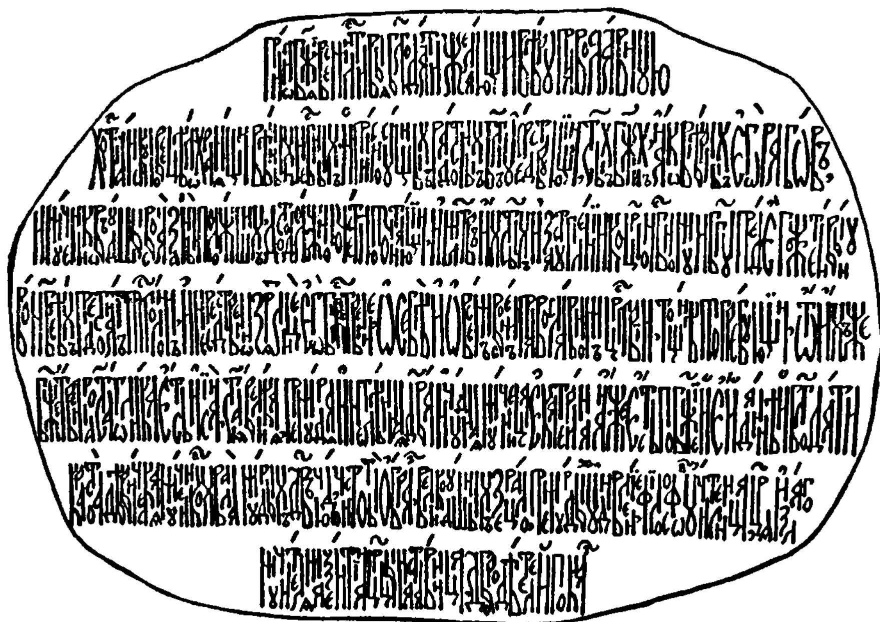
[4] раку из нашеꙗ царскіѧ казны, устроивше, со онымъ же архимандритомъ Кvрилломъ, и с братиею, во святую Синайскую Гору послати съ ним же

[5] оустроивше и послахомъ, да то святое и великіѧ чести достойное тѣло иматъ въ сей нашей царстѣй сребреннѣй и позлащеннѣй рацѣ пре-

[6] бывати и ѿ насъ всемилостивую благость Божію, святаѧ великомученица Екатерина имущаѧ къ царю, небесному и Богу дерзновеніе непостыдное выну теплой

[7] святою молитвою непрестано просити, его ѡт неѧ зѣлѡ усердствующе, и паки въ той ѡсобое сіе наше царское смиренное

[8] всеприлѣжное прошеніе предлагаемъ

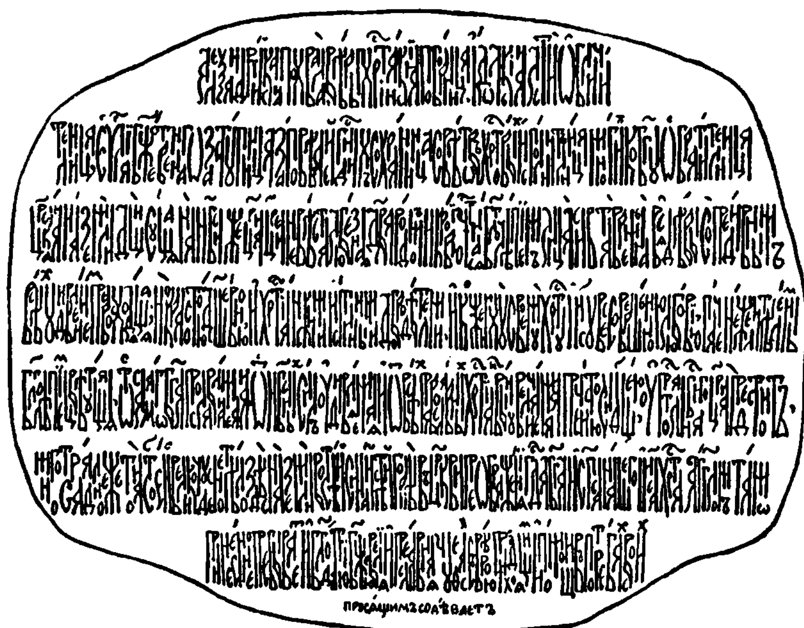


3. Текстъ на среднемъ медальонѣ на широкой сторонѣ раки
(Высота медальона 32 см, ширина 46 см.)

[1] Приснwбожіѧ всемилостивыѧ благодати желающи вѣру православную
[2] христіанскую всецѣлw хранѧщіи вѣчныхъ небесныхъ, и присносущныхъ радостныхъ благъ усердствующіи, святыхъ божіихъ, ꙗкw вѣрныхъ егw рабwвъ,
[3] и мученикwвъ души своꙗ за ны положшихъ, достодолжною честію почитающіи, и молитвъ их святыхъ и заступленіи ко царю небесному и богу пред его же ти выну
[4] во небесѣхъ предстоꙗтъ престоломъ, и несредственнw зрѧ лицо егw божественне, w себѣ и w всемъ своемъ православномъ царствіи, тощнѣ погребующіи, от ихъ же
[5] божественнаго святагw лика есть и сіꙗ, святаѧ великаѧ, премудраѧ и нетлѣннаѧ дѣва и чуднаѧ мученица Екатерина ꙗже есть по божіей ей даннѣй благодати
[6] красота дѣвическаѧ мучениковъ хвала мудрыхъ дѣвъ чюдо, чистоты образъ, великодушныхъ зерцало, премудрыхъ удивленіе, філософwвъ учителница, царѧ и злаго
[7] мучителѧ Маѯентія царицы наставница, добродѣтелей показ

4. Текстъ на правомъ медальонѣ на широкой сторонѣ раки
(Высота медальона 34 см, ширина 45 см.)

[1] Алеѯандрійскаꙗ похвала, вѣры христіанскіꙗ поборница, ідwлскіꙗ лсти wбличи-
[2] телница, еуангелія божественнагw заступница, заповѣдей господнихъ сохранница совѣтwвъ христовых исполнителница многих ко богу wбратителница
[3] царскаꙗ на земли дщи сущаѧ на небеси же цариꙗ царей невѣста любезнаѧ дѣва родомъ и кровію честнаѧ благолѣпіемъ лица и въ та времена всѧ дѣвы со предивнымъ



[4] всѣх удивленіем превосходящаѧ; но красотою душевною и христіанскими истинными добродѣтелми, и ко жениху своему Христу Іисусу всесовершенною любовію, паче нежели тѣлесным

[5] благолѣпіемъ цвѣтущаѧ, ѡт самагѡ бога прославлꙗемаꙗ, ѡт небесных силъ оудивлѧемаѧ и ѡт всѣх православных христіан выну величаемаꙗ пречистою сидящею, оу престола небеснаго царꙗ предстоитъ,

[6] многострадалное же тоꙗ святое и великочудесное тѣло здѣс на земли во святѣй синайстѣй горѣ въ церкви Преѡбраженіѧ Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа аггеломъ тамѡ

[7] принесенное пребывает и благодатію Божею веліѧ и преславнаѧ чудеса съ вѣрою приходящим и помощи въ потребах своих

[8] просѧщимъ содѣваетъ

5. Текстъ на медальонѣ на узкой части раки въ головахъ изображенія святой
(Высота медальона 32 см, ширина 38 см.)

[1] Ѡ дѣво святаѧ и боголюбезнаꙗ, пособствуй намъ твоимъ ходатай-

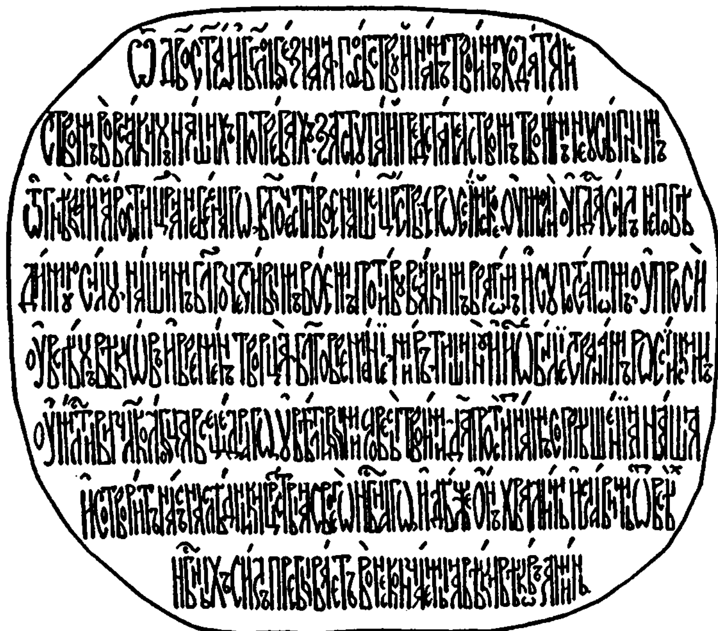
[2] ствомъ во всꙗкихъ нашихъ потребахъ. Заступай предстателствомъ твоимъ неусыпнымъ

[3] ѡт гнѣва и ꙗрости царꙗ небеснагѡ, благочестивое наше царствіе рѡссійское, оумоли оу Господа силъ непобѣ-

[4] димую силу, нашимъ благочестивымъ воемъ противу всякимъ врагѡмъ и супостатѡмъ, оупроси

[5] оу всѣхъ вѣкѡвъ и временъ творца, благовременіе, миръ, тишину и ѡбиліе странамъ рѡссіискимъ

[6] оумилостиви человѣколюбца всещедрагѡ, увѣтливыми словесы твоими, да простит намъ согрѣшеніꙗ нашꙗ



[7] и сотворитъ насъ наслѣдники царствіѧ своегѡ небеснагѡ, идѣже онъ хвалимь и славимь ѡтъ всѣх

[8] небесныхъ силъ пребываетъ во нескончаемыѧ вѣка вѣкѡвъ амин.

Не прошло и года со времени посылки въ Синайскую обитель этого замѣчательнаго по богатству, художетвенному и историческому значенію дара трехъ правителей Россійскаго престола, какъ второе возстаніе стрѣльцовъ положило конецъ ихъ общему правленію и дало власть въ руки юнаго, шестнадцатилѣтняго, Петра.

Святая великомученица Екатерина искони пользовалась въ Россіи особымъ почитаніемъ и русскихъ царей и простого народа. Въ церквахъ, въ соборѣ, въ ризницѣ Синайскаго монастыря хранится доселѣ много жертвенныхъ приношеній отъ русскихъ людей — евангелій, облаченій, митръ, иконъ и другихъ предметовъ церковнаго обихода, частью еще никѣмъ не описанныхъ и нигдѣ не изданныхъ.

Григорій Лукъяновъ.

Каиръ, Египетъ.

LA CHÂSSE D'ARGENT DE LA GRANDE MARTYRE S^TE^ CATHERINE — OFFRANDE DES TZARS RUSSES AU COUVENT DE SINAÏ EN 1688

par

G. I. LOUKIANOFF

Dans l'église de la Transfiguration au couvent de Ste Catherine à Sinaï se trouve la châsse d'argent des reliques de Ste Catherine. Ce don avait été longtemps attribué erronément à l'impératrice Catherine II (1762—1796). En réalité la châsse date de 1688, ce qui appert de l'inscription sur les murs de la châsse. Cette inscription faite en caractères slaves entrelacés („viaz") constate que la châsse était une offrande des tzars Jean et Pierre et de leur sœur Sophie la régente.

Le Caire.

ПОЛОВЦЫ

II.

РАЗСЕЛЕНІЕ ПОЛОВЦЕВЪ

I.

Въ первой главѣ[1] я указывалъ на связь, которую усматривалъ Марквартъ между племенами Кимакъ и Кыпчакъ.[2] Мнѣніе Маркварта теперь можно считать окончательно принятымъ въ востоковѣдѣніи.[3]

Кимаки, извѣстія о которыхъ восходятъ къ серединѣ IX в., были въ это время однимъ изъ самыхъ сѣверныхъ турецкихъ племенъ и жили по среднему теченію Иртыша.[4] Они состояли изъ двухъ племенъ: Кыпчакъ и Емекъ (Имакъ).[5] Подтвержденіе тому, что Кимаки включали въ себя два племени, Марквартъ видѣлъ и въ самомъ ихъ имени, которое онъ объяснялъ изъ Ики-Емекъ, то-есть „два Емека."[6] Кыпчаки жили западнѣе,[7] Емеки — восточнѣе.[8] Распространяясь постепенно на

¹) См. Seminarium Kondakovianum, томъ VII (1935 г.), с. 254 (с. 10 отд. оттиска).

²) Въ первой главѣ я неправильно писалъ „Кипчакъ" вмѣсто „Кыпчакъ".

³) W. Barthold, Enzyklopädie des Islam, II, c. 1085, 1089; III, c. 976; его же *12 Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens.* Deutsche Bearbeitung von Theodor Menzel, Berlin, 1935, c. 61, 112—113.

⁴) Древнѣйшее извѣстіе о Кимакахъ сохранилось у персидскаго географа XI в. Гардези (В. Бартольдъ, *Отчетъ о поѣздкѣ въ Среднюю Азію съ научною цѣлью,* Зап. И. Акад. Наукъ, VIII серія, Ист.-фил. отд., т. I, № 4, СПБ. 1897; ср. J. Marquart, *Über das Volkstum der Komanen,* Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. kl. N. F. T. XIII, 1, Berlin, 1914, c. 89—94). Марквартъ считаетъ, что источникъ, использованный Гардези, восходитъ къ концу VIII ст. (*Über das Volkstum der Komanen,* c. 67; его же *Skizzen zur geschichtlichen Völkerkunde von Mittelasien und Sibiren,* Ostasiatische Zeitschrift, VIII, 1919/20, Festschrift für Fr. Hirth, c. 293). У того же Гардези находится и итинерарій въ землю Кимаковъ, который Марквартъ относитъ къ нач. X в. (*Skizzen,* c. 293). Объ этомъ итинераріи, равно какъ и о древнѣйшихъ извѣстіяхъ о Кимакахъ у арабскихъ географовъ, см. у В. Бартольда, *О христіанствѣ въ Туркестанѣ въ до-монгольскій періодъ,* ЗВОИРАО, VIII, 1894, c. 18—19 и у Маркварта, *Über das Volkstum der Komanen,* c. 41, 91—2, 100—1. Въ Кимакахъ Идризи, согласно общему воззрѣнію востоковѣдовъ, надо видѣть Кара-Китаевъ (В. Григорьевъ, *Объ арабскомъ путешественникѣ X вѣка Абу-Долефѣ и странствованіи его по Средней Азіи,* Ж. М. Н. Пр. 1872, сентябрь, c. 31; Бартольдъ, *О христіанствѣ,* c. 24, Marquart, ib. c. 111—112).

⁵) W. Barthold, Enz. d. Islam, II, c. 1099; *12 Vorlesungen,* c. 112—113.

⁶) J. Marquart, *Über d. Volkstum d. Komanen,* c. 96—97.

⁷) J. Marquart, ц. с. с. 99; В. Бартольдъ, рецензія на Маркварта въ Русскомъ Историческомъ Журналѣ, VII, 1921, c. 148; его же, *Киргизы,* Фрунзе, 1927, c. 20; его же, *История турецко-монгольских народов (конспект лекций),* Ташкент, 1928, c. 11.

⁸) О Кимакахъ еще см. J. Marquart, *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge,* 1903, c. 79, 339;

западъ, Кимаки въ X в., во время своихъ лѣтнихъ кочеваній, переваливали даже за Уралъ и доходили до низовьевъ Камы.[9] Съ середины X в. окончательно исчезаетъ имя Кимаковъ;[10] послѣдніе, очевидно, были поглощены Кыпчаками.[11] Махмудъ Кашгарскій, писавшій въ 1073 г., не знаетъ больше Кимаковъ: вмѣсто нихъ онъ говоритъ о Кыпчакахъ и Емекахъ, причемъ Емеки къ этому времени оказываются уже въ подчиненіи у первыхъ.[12] Съ начала XIII в. начинаетъ выдвигаться новое племенное образованіе среди Половцевъ — Канглы, кочевавшіе на восточной окраинѣ тогдашняго половецкаго міра — у средняго теченія Иртыша, т. е. въ области прежнихъ кочевій Кимаковъ.[13]

его же, *Über d. Volkstum d. Komanen*, с. 89—113, 170—172, 205—6; его же, *Skizzen für geschichtlichen Völkerkunde von Mittelasien und Sibirien. 2. Die Iki Jmäk;* W. Barthold, Enz. d. Islam, II, 1085, 1099; его же *12 Vorlesungen*, с. 112—113; его же *Киргизы*, с. 20.

[9]) Истахри, X в. — у Бартольда, Enz. d. Islam, II, 178.

[10]) См. I-ую главу въ Seminarium Kondakovianum, VII, с. 254.

[11]) А не Кунами, какъ считалъ Маркквартъ, основываясь на показаніяхъ Ауфи (*Über das Volkst. d. Komanen*, с. 39—42; ср. Seminar. Kondakov. VII, с. 255 или с. 11 отд. отт.). Бартольдъ, *Киргизы*, с. 23—25 и *12 Vorlesungen*, с. 114—115 указалъ на ошибочность чтенія Марквартомъ у Ауфи „Кунъ" вмѣсто дѣйствительнаго „Кури" или „Фури". Добавлю къ этому, что слѣды собственнаго имени Кытаевъ у Половцевъ, которое Маркквартъ считалъ занесеннымъ къ Половцамъ черезъ Куновъ, вышедшихъ согласно Ауфи, изъ государства Кытаевъ, можно, по моему, объяснить и простымъ сосѣдствомъ Половцевъ съ Кытаями въ Средней Азіи въ XI в. О появленіи Кыпчаковъ въ Средней Азіи уже въ тридцатыхъ годахъ XI в ст., а не лишь съ 1120/21 г., какъ думалъ Маркквартъ, см. Seminar. Kondakov. VII, с. 255—7 (с. 11—13 отд. отт.) и ниже с. 177—178.

[12]) W. Barthold, Enz. d. Islam, II, с. 1099; его же, *12 Vorlesungen*, с. 112—113. Въ 1184 г. русская лѣтопись упоминаетъ Половцевъ „Емякове" (П. С. Р. Л. I², в. 2, Л. 1927, ст. 389); во втор. пол. XIII в. Емековъ упоминаетъ Табакатъ-и-Насири (Marquart, *Über d. Volkst. d. Komanen*, с. 170—1), въ нач. XIV в. — Шемсъ-аддинъ-Димашки (A. F. Mehren, *Manuel de la cosmographie de Moyen Âge*, Copenhague, 1874, с. 382; ср. Marquart, ц. с. с. 157). Маркквартъ Емековъ, подобно какъ и всѣхъ Кимаковъ, считалъ по своему происхожденію Монголами, но отуреченными. Монголизмъ Емековъ Маркквартъ усматривалъ въ имени рода Баявутъ — имя, которое встрѣчается также и у Монголовъ (ц. с. с. 171).

[13]) Махмуду Кашгарскому (втор. пол. XI в.) Канглы, какъ племя, еще не извѣстны; при немъ этимъ именемъ Половцы называли у себя людей высокаго роста (W. Barthold, *12 Vorlesungen*, S. 113). Впервые, какъ племя, Канглы (K'ang-li) упоминаются во втор. пол. XII в. въ китайскихъ источникахъ, какъ живущіе гдѣ-то у Иртыша (J. Marquart, ц. с. с. 167); въ нач. XIII в. часть Кангловъ живетъ и южнѣе, между Таласомъ и оз. Иссыкъ-Куль, у Алмалыка, гдѣ у нихъ было самостоятельное владѣніе, о чемъ мы узнаемъ отъ Джувейни (Бартольдъ, рец. на трудъ Н. Аристова, Замѣтки объ этнич. составѣ тюркск. племенъ..., ЗВОИРАО, XI, 1899, с. 353; Marquart, ц. с. с. 163—7 отвергнулъ правдоподобность этого сообщенія, но Бартольдъ снова защитилъ его въ рец. на трудъ Маркварта, с. 153 и повторилъ въ 12 Vorlesungen, с. 131). Здѣсь мы находимъ Кангловъ и въ эпоху монгольскаго нашествія, о чемъ сообщаетъ Абуль-Гази (Бартольдъ, *О христіанствѣ въ Туркестанѣ*, с. 27—8, J. Marquart, ц. с. с. 168). Часть Кангловъ, благодаря браку харезмшаха Текешъ-хана на канглской княжнѣ, переселилась въ концѣ XII в. въ Хорезмъ (Бартольдъ, ц. с. 27 и пр. 2; Marquart, ц. с. с. 167—98). На сѣв.-вост., у Иртыша, Канглы въ нач. XIII в. сосѣдили съ Найманами (Бартольдъ, рец. на Аристова, с. 353, его же *О христ. въ Туркестанѣ*, с. 27, его же *12 Vorlesungen*, с. 151). О Канглахъ въ эпоху монгольскаго нашествія см. у Бартольда, *О христ. въ Туркестанѣ*, с. 28 и у Marquart, ц. с. с. 171, 205. Канглы были настолько близки Кыпчакамъ, что мусульманскіе источники смѣшивали ихъ другъ съ другомъ (Бартольдъ, рец. на Аристова, с. 348, пр. 1; его же *О христіанствѣ въ Туркестанѣ*, с. 27 и пр. 2; его же *12 Vorlesungen*, с. 116, Marquart, ц. с. с. 170—2). О Канглахъ, какъ о „родственникахъ" Кумановъ-Половцевъ прямо говоритъ Рубрукъ (переводъ

Южнѣе Кимаковъ, главнымъ образомъ въ юго-западной части средне-азіатскихъ степей,[14] располагались Огузы (Гузы, Узы, они же Торки русскихъ лѣтописей),[15] вмѣстѣ съ немногочисленнымъ, но игравшимъ впослѣдствіи не малую роль въ исторіи Руси, племенемъ Беренъ (Берендѣи, Берендичи русскихъ лѣтописей, Berend, Berencs — мадьярскихъ источниковъ).[16] До тридцатыхъ годовъ XI ст. Огузы были преобладающимъ турецкимъ племенемъ въ Средней Азіи,[17] занимавшимъ въ IX—X вв. огромныя пространства отъ Приуралья до средняго теченія Сыръ-Дарьи; на сѣверо-западѣ лѣтовища Огузовъ достигали низовьевъ Камы, гдѣ Огузы соприкасались съ лѣтними кочевьями Кимаковъ;[18] на югѣ Огузы примыкали къ мусульманскому пограничью, почему мусульманскіе географы X в. средне-азіатскія степи называли „степью Гузовъ".[19] Центромъ же Огузовъ были низовья Сыръ-Дарьи.[20] Здѣсь, вѣроятно, находились главнымъ образомъ зимовья Огузовъ,[21] тогда какъ лѣтовища ихъ, какъ мы уже видѣли, достигали Камы. Огромность пространствъ такихъ кочевій обуславливалась двумя причинами: особенностями климата и почвы средне-азіатскихъ степей и колоссальными размѣрами кочевыхъ хозяйствъ. Климатическія условія средне-азіатскихъ степей таковы, что весной наиболѣе благопріятныя условія для кочеванія создаются на югѣ, гдѣ ранѣе всего появляется трава; но, по мѣрѣ выжиганія солнцемъ травы, кочевники вынуждены искать лучшихъ пастбищъ все болѣе и болѣе на сѣверѣ, гдѣ благопріятныя условія для кочеванія наступаютъ позже, зато и держатся дольше. На зимовки же кочевникамъ надо возвращаться на югъ, гдѣ изъ-за менѣе глубокаго снѣга легче тебеневать чѣмъ на сѣверѣ и гдѣ раньше появляется весенняя растительность.[22] Сколь велики были хозяйства

Малеина, с. 101; ср. еще с. 95: „Команы, называющіеся Канглы"); о нихъ см. еще у Плано Карпини (подъ именемъ Кангитовъ, пер. Малеина, с. 50—51). Бартольдъ первоначально ошибочно сближалъ Канглов съ Гао-гюй китайскихъ источниковъ и съ Уйгурами (*О христіанствѣ въ Туркестанѣ*, с. 27; рец. на Аристова, с. 348), что было отвергнуто еще Радловымъ и позже Марквартомъ (ц. соч. послѣдняго, с. 78).

[14]) Подъ средне-азіатскими, нынѣ казахскими, степями мы имѣемъ въ виду Степной край или Степное Генералъ-Губернаторство временъ Имперіи, въ которое входило три области: Тургайская, Акмолинская и Семипалатинская; теперь — Казахстанъ.

[15]) Въ первой главѣ (Seminar. Kondakov. VII, с. 251, с. 7 отд. оттиска) я невѣрно, вслѣдъ за Аристовымъ, считалъ Узовъ и Огузовъ за разныя племена. См. W. Barthold, *12 Vorlesungen*, с. 103.

[16]) О нихъ см. мою статью *Печенѣги, Торки и Берендѣи на Руси и въ Угріи*, Seminar. Kondakov. VII, 1933, с. 1—64, L. Rásonyi Nagy, *Der Volksname Берендѣй*, тамъ же, с. 219—226 и только что появившуюся статью G. Lükő, *Havaselve és Moldva népei a X—XII. században* [Населеніе Валахіи и Молдавіи въ X—XII вв.], оттискъ изъ журнала Ethnographia, 1935, стр. 16, съ короткимъ нѣмецкимъ резюме.

[17]) В. Бартольдъ, рец. на Аристова, с. 348.

[18]) W. Barthold, Enz. d. Islam, II, с. 178; его же, рец. на Маркварта, с. 147.

[19]) W. Barthold, Enz. d. Islam, II, с. 1099; его же рец. на Маркварта, с. 141.

[20]) В. Бартольдъ, рец. на Аристова, с. 348, его же *12 Vorlesungen*, с. 104. Ср. J. Marquart, *Osteuropäicshe und Ostasiatische Streifzüge*, с. 339.

[21]) В. В. Бартольд, *Очерк истории Туркменского народа* въ сборникѣ „Туркмения" т. I, Л. 1929, с. 15; J. Marquart, *Über d. Volkstum d. Komanen*, с. 43, пр. 2 и с. 46.

[22]) Такъ кочуютъ и современные насельники средне-азіатскихъ степей — Казахи (Киргизъ-Казаки). Еще въ нач. XIX в. нѣкоторыя ихъ поколѣнія, зимуя по Куванъ-Дарьѣ и Сыръ-Дарьѣ, лѣтовали на Ишимѣ или у истоковъ Урала, т. е. діапазономъ въ 800—850 верстъ (А. Левшинъ, *Описаніе киркизъ-казачьихъ или киркизъ-кайсакскихъ ордъ и степей*, ч. III, СПБ, 1832, с. 13—15, 26). Еще

огузскихъ богачей узнаемъ изъ мешхедской рукописи Ибну-ль-Факиха, упоминающей о владѣльцахъ 100.000 барановъ.[23] Оба эти фактора — климатическій и хозяйственный — опредѣляли необходимость далекихъ перекочевокъ; вполнѣ допустимо предположить, что, такъ какъ всѣ лучшія пастбища сѣвернаго пояса средне-азіатскихъ степей (лѣсостепи и ковыльныхъ степей) были заняты кочевьями Кимаковъ, то Огузамъ приходилось на лѣтовища передвигаться не на сѣверъ, а на сѣверо-западъ, за Уралъ.[24] Такимъ образомъ, очевидно, создавалась извѣстная закономѣрность, въ силу которой кочевникамъ южной полосы средне-азіатскихъ степей (именно обитателей полынной и полынно-соляной степей[25]), при ихъ зимовьяхъ на рр. Сыръ-Дарьи и Чу, у мусульманскаго пограничья, — на лѣтовища приходилось перебираться за Уралъ, къ низовьямъ Камы. О наличіи этой закономѣрности мы можемъ судить потому, что и сто лѣтъ спустя послѣ извѣстія Истахри о кочеваніи Огузовъ, въ 1043 г. мы снова узнаемъ о подобныхъ же перекочевкахъ неназваннаго по имени Ибнъ-аль-Атиромъ турецкаго народа, зимовья котораго были у Баласагуна на р. Чу, а лѣтовища все въ тѣхъ же степяхъ у низовьевъ Камы.[26]

Въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ Огузами, гдѣ-то къ сѣверу и м. б. къ сѣверо-западу отъ Аральскаго моря, кочевали Печенѣги.[27] Очень возможно, что они, до извѣстной степени, преграждали Огузамъ перекочевываніе на лѣтовища прямо на сѣверъ.

Печенѣги и открыли въ концѣ VIII-го или въ началѣ IX в. великое движеніе Турокъ на западъ.

Но прежде чѣмъ переходить къ изложенію передвиженій Печенѣговъ, Торковъ и Половцевъ на западъ (а послѣднихъ, отчасти, и на югъ), необходимо сдѣлать одно общее замѣчаніе, касательно этихъ передвиженій, указать на одно обстоя-

---

и по-сейчасъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ можно встрѣтить кочеваніе на разстояніи 800—1200 верстъ, напр. между Мангышлакомъ или низовьями Аму-Дарьи до р. Хобдо (Ф. Фиельструп, *Скотоводство и кочевание в части степей Западного Казакстана*, сборникъ „*Казаки*", подъ ред. С. И. Руденко, Л. 1927, с. 80—107, особ. с. 80—81 и 104).

[23]) А. З. Валидов, *Мешхедская рукопись Ибну-ль-Факиха*, Изв. Росс. Акад. Наук, 1924, с. 246. Ср. А. Якубовский, *Феодальное общество Средней Азии и его торговля с Восточной Европой в X—XV вв.*, Материалы по истории Узбекск., Таджикск. и Туркменск. ССР, ч. I, Л. 1933, с. 15. Ибнъ-Батутъ въ XIV в. сообщаетъ о 10-и тысячныхъ табунахъ богатыхъ кочевниковъ Причерноморья (В. Тизенгаузенъ, *Сборникъ матеріаловъ, относящихся къ исторіи Золотой Орды*, т. I, СПБ, 1884, с. 286; ср. французск. переводъ Défrémery, Journal Asiatique, t. XVI, 1850, с. 73. Хозяйства въ 10.000 лошадей и въ 20.000 овецъ существовали у современныхъ обитателей средне-азіатскихъ степей — Казаховъ — еще въ нач. XIX в. (А. Левшинъ, ц. с т. III, с. 187, 192).

[24]) Маркквартъ, впрочемъ, предполагалъ, что лѣтовища Огузовъ могли быть и на сѣверѣ, у границъ кочевій Кимаковъ; онъ заключалъ объ этомъ на основаніи нѣкоторой освѣдомленности Огузовъ о верхнемъ теченіи Иртыша и о кочевавшихъ тамъ Кимакахъ, что могло, по Маркварту, быть слѣдствіемъ сосѣдства лѣтнихъ кочевій обоихъ племенъ въ этомъ районѣ (*Über d. Volkstum d. Komanen*, с. 101).

[25]) Ср. *Атласъ Азіатской Россіи*, изд. Переселенческаго Управленія Главнаго Управленія Землеустройства и Земледѣлія, 1914, карта № 24 — растительности Азіатской Россіи.

[26]) В. Бартольдъ, *О христіанствѣ въ Туркестанѣ*, с. 22; его же, *12 Vorlesungen*, с. 116; J. Marquart, ц. с. с. 101.

[27]) J. Marquart, ц. с. с. 26, 35, 98 и I-ую главу настоящей работы, Seminar. Kondak. VII, с. 251 (или с. 7 отд. оттиска).

тельство, интересное для русской исторіи, на которое до сихъ поръ не обращалось должнаго вниманія, а именно: движеніе этихъ трехъ турецкихъ племенъ шло очень широкой полосой, захватывая огромныя степныя пространства и не ограничиваясь одними „азіатскими воротами" между сѣвернымъ побережьемъ Каспійскаго моря и южнымъ Ураломъ, какъ то обычно представляется.[28] Въ дѣйствительности это движеніе шло на всемъ протяженіи степной полосы, доходя на сѣверѣ до границъ лѣсостепи, т. е. до средняго теченія Ишима, Тобола, и выходя въ Европу черезъ склоны южнаго Урала на р. Бѣлую и нижнее теченіе Камы, до бассейна Черемшана, а на правомъ берегу Волги забирая къ верхнему теченію Дона и Донца, и по тому же лѣсостепному пограничью достигая бассейна Днѣпра.[29] Только такъ представляя себѣ это турецкое передвиженіе, станетъ понятно, что Торки и Берендѣи будутъ упоминаться въ русской исторіи въ среднемъ Поволжьи еще задолго до того, какъ эти кочевники окажутся въ приднѣпровскихъ степяхъ подъ Кіевомъ, и только тогда получаетъ свое наиболѣе естественное объясненіе наличіе торкскихъ и берендѣйскихъ поселеній въ Ростово-Суздальской Руси и у Камскихъ Болгаръ, — вблизи лѣсостепного пограничья, которымъ Торки и Берендѣи проходили въ X—XI вв.

II.

Печенѣги, какъ я уже сказалъ, были тѣмъ первымъ народомъ, который открылъ великое движеніе Турокъ на западъ. Къ выселенію своему изъ приуральскихъ степей Печенѣги были вынуждены, если вѣрить Масуди, нападеніями на нихъ Кимаковъ, Огузовъ и Карлуковъ[30] (послѣдніе жили восточнѣе Огузовъ въ долинѣ р. Чу). На то, что движеніе Печенѣговъ было дѣйствительно вынужденнымъ, показываетъ какъ-будто и тотъ фактъ, что въ тылу у нихъ во все время ихъ дальнѣйшаго движенія въ IX и X вв. находились Огузы, безпрестанно на нихъ насѣдавшіе.

У насъ нѣтъ свѣдѣній для опредѣленія времени начала печенѣжскаго движенія. R. Roesler относилъ его къ концу VIII вѣка,[31] хотя оно могло быть и позже, въ первой половинѣ IX вѣка. Къ серединѣ этого столѣтія мы видимъ Печенѣговъ разселившимися на всемъ огромномъ пространствѣ европейскаго Приуралья. Что дви-

---

[28]) Объ этомъ исключительномъ движеніи „воротами народовъ" см. напр. не такъ давно написанный очеркъ Вяч. Егорова *Переселение народов Европейской России*, какъ приложеніе къ переводу А. Геддона *Переселение народов*, s. a. c. 115, или Е. А. Загоровский, *Очерк истории северного Причерноморья*, ч. I., Одесса, 1922, с. 54.

[29]) Насколько Уральскія горы не служили препятствіемъ къ созданію единаго культурного района для Турковъ, обитавшихъ по обоимъ склонамъ Урала, см. интересныя наблюденія объ единомъ „окско-волжско-камско-тобольскомъ культурно-географическомъ районѣ" у А. Н. Самойловича *К истории культурных и этнических отношений в волжско-уральском крае*, Новый Восток, 1927, № 8; ср. о томъ же у Н. Н. Поппе, *Чувашский язык и его отношение к монгольскому и тюркским языкам*, Известия Рос. Акад. Наук, 1924 г., с. 296—7.

[30]) J. Marquart, *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*, c. 63; его же, *Über d. Volkstum d. Komanen*, c. 25—26.

[31]) R. Roesler, *Romänische Studien*. Leipz. 1876, s. 153. Ср. Фр. Ѳ. Вестбергъ, *Къ анализу восточныхъ источниковъ о восточной Европѣ*, Ж. М. Н. Пр. 1908, мартъ, с. 18.

женіе Печенѣговъ не шло лишь узкой полосой приаральскихъ и прикаспійскихъ степей, показываетъ одно мѣсто у Аль-Бекри, на которое до сихъ поръ не было достаточно обращено вниманія: „длина ихъ страны — сообщаетъ арабскій географъ о Печенѣгахъ — 30 дней пути, а ширина столько же.“[32] Вестбергъ, который счелъ вполнѣ возможнымъ принять это сообщеніе и разсчиталъ, что 30-и дневный путь будетъ равенъ 900 верстамъ, опредѣлилъ на этомъ основаніи территорію Печенѣговъ описываемаго времени съ востока на западъ: отъ р. Урала до бассейна Дона.[33] „Ширина“ владѣній Печенѣговъ Вестберга не заинтересовала. Мнѣ представляется, что къ опредѣленію Аль-Бекри „ширины“ владѣній Печенѣговъ можно отнестись болѣе скептично, чѣмъ къ его опредѣленію длины, т. к. если отмѣрить 900 верстъ даже отъ низовьевъ Волги, то уже въ такомъ случаѣ мы попадаемъ на сѣверѣ въ низовья Камы; но при отмѣриваніи съ юга, надо исходить изъ болѣе сѣверныхъ точекъ, чѣмъ низовья Волги, во всякомъ случаѣ не южнѣе Царицына (нынѣ Сталинграда), такъ какъ по сообщенію того же Аль-Бекри, Хазары находились къ югу отъ Печенѣговъ,[34] чего не могло бы быть, если бы Печенѣги располагались у устьевъ Волги, гдѣ, какъ мы знаемъ, была и столица Хазаръ — Итиль. Но какъ бы осторожно не относится къ свидѣтельству Аль-Бекри о тридцатидневной ширинѣ владѣній Печенѣговъ, все же, несомнѣнно, что послѣдніе простирались далеко на сѣверъ.[35] Однако до Камы Пече-

---

[32]) А. Куникъ и бар. В. Розенъ, *Извѣстія Аль-Бекри и друг. авторовъ о Руси и Славянахъ.* Ч. I. Прилож. № 2 къ XXXII т. Записокъ И. Акад. Наукъ, СПБ, 1878, с. 59; ср. переводъ M. Défrémery въ Journal Asiatique, 1849, 4 sér. t. XIII, p. 466.

[33]) Фр. Ѳ. Вестбергъ, ц. с. с. 17.

[34]) А. Куникъ и бар. В. Розенъ, ц. с. с. 59; ср. Ф. Вестбергъ, ц. с. с. 17.

[35]) Марквартъ, который вопреки Вестбергу опредѣлялъ положеніе Печенѣговъ много восточнѣе (объ этой полемикѣ см. Вестбергъ, ц. с. с. 16—18), въ своемъ новомъ трудѣ — *Über das Volkstum der Komanen*, с. 99, оставаясь въ опредѣленіи мѣстожительства Печенѣговъ, при своемъ прежнемъ мнѣніи, замѣчаетъ, что 30 дней въ ширину по землѣ Печенѣговъ надо полагать „по Уралу“ („Das Gebiet der Pečenegen muß sich dagegen nach Norden bis in den Ural hinauf erstreckt haben“). Мусульманскіе географы (Гардези и Ибнъ-Росте) говорятъ о болотистости и лѣсистости земли Печенѣговъ (Бартольдъ, *Отчетъ о поѣздкѣ въ Среднюю Азію*, с. 95; Marquart, *Über d. Volkstum d. Komanen*, с. 99; Д. А. Хвольсонъ, *Извѣстія о Хазарахъ, Буртасахъ, Болгарахъ и Русскихъ Ибнъ-Даста*, СПБ, 1869, с. 15—16), а анонимъ Туманскаго упоминаетъ Печенѣжскія горы (А. Г. Туманскій, *Новооткрытый персидскій географъ X ст. и извѣстія его о славянахъ и руссахъ*, ЗВОИРАО, X, с. 135—6; въ настоящее время В. Ф. Минорскимъ, въ Лондонѣ, законченъ и вскорѣ появится въ свѣтъ, переводъ и комментарій анонима Туманскаго), объ этихъ горахъ мы будемъ затѣмъ слышать отъ Идризи (пер. Jaubert, *Géographie d'Edrisi*, т. II, Paris, 1840, с. 407) и Ибнъ-Саида (у Абульфеды въ пер. того же Jaubert, *Géographie d'Aboulféda*, II, с. 292—3). Подъ печенѣжскими горами врядъ ли можно подразумѣвать Уралъ, какъ то хотѣлъ Марквартъ, т. к. трудно себѣ представить, чтобы кочевники могли постоянно располагаться на Уралѣ; скорѣе всего это была Волжская возвышенность съ ея Жегулевскими горами (такъ считаетъ С. Смирновъ, *Волзький шлях і стародавні Руси*, У Київі, 1928, с. 125) или возвышенность Общій Сыртъ. Что Печенѣги были много сѣвернѣе Каспійскаго моря, считалъ и Фр. Вестбергъ; непосредственное сосѣдство Печенѣговъ съ Буртасами и Вятичами приводило Вестберга къ заключенію, что „кочевья Печенѣговъ доходили уже тогда (т. е. въ сер. IX в.) до Средней Волги (*Къ анализу вост. источн. о восточн. Европѣ*, с. 17 и 19—20). Хотя Марквартъ, ц. с. с. 98 и считалъ, что упоминаніе арабскихъ географовъ о сосѣдствѣ Печенѣговъ со Славянами есть позднѣйшая передѣлка текста, въ которомъ первоначально вмѣсто Славянъ стояли Буртасы, однако это не мѣняетъ вопроса о мѣстоположеніи Печенѣговъ. Раскопки кургановъ въ районѣ Оренбурга обнаружили большое сходство инвентаря съ инвентаремъ погребеній Черныхъ Клобуковъ Поросья, такъ

нѣги не доходили, такъ какъ изъ того же Аль-Бекри мы знаемъ, что Печенѣги на сѣверѣ имѣли своими сосѣдями Половцевъ,[36] которые не могли бы кочевать сѣвернѣе Камы, т. е. на ея правомъ берегу, изъ-залѣ систости этого побережья, и которые, слѣдовательно, могли находиться лишь на лѣвомъ берегу Камы. Извѣстіе Аль-Бекри о сосѣдствѣ на сѣверѣ Печенѣговъ съ Половцами прекрасно согласуется съ упомянутымъ уже мною извѣстіемъ Истахри о томъ, что Половцы (подъ именемъ еще Кимаковъ) кочевали у низовьевъ Камы.[37] Такимъ образомъ движеніе въ Европу Печенѣговъ, а затѣмъ, какъ увидимъ далѣе, и Торковъ и Половцевъ, шло не только съ востока на западъ (по прикаспійскимъ и причерноморскимъ степямъ), но также и съ сѣверо-востока на юго-западъ, и пространство, захватываемое кочевниками, представляло какъ бы треугольникъ, который на западѣ вклинялся своей вершиной въ южно-русскія степи, а основаніе имѣлъ на востокѣ, отъ Аральскаго и Каспійскаго морей до средняго Урала.

Еще прежде чѣмъ Кіевская Русь въ началѣ X в. была вынуждена принять на себя напоръ первыхъ Турокъ — Печенѣговъ, эта участь стать заслономъ отъ турецкаго кочевого міра выпала Болгарскому каганату, который уже съ середины IX в. оказался лицомъ къ лицу передъ Кимаками-Половцами, Узами-Торками, Берендѣями и Печенѣгами.

Болгарскій каганатъ, сложившійся на средней Волгѣ и низовьяхъ Камы уже къ началу VII вѣка,[38] представлялъ собою прочное государственное образованіе, съ развитой земледѣльческой и промышленной культурой, широко налаженной торговлей, съ цѣлымъ рядомъ зависимыхъ отъ Болгаръ финскихъ народовъ, вовлеченныхъ въ хозяйственную жизнь этого государства — какъ Мурома, Мордва (Мокша и Эрзя), Буртасы (Мещера),[39] Пермь, Югра, Вотяки, Черемисы, Башкиры. Ядромъ Болгарскаго каганата, его государственно-организующей силой, была, какъ извѣстно, немногочисленная, изъ пятисотъ семействъ состоявшая,[40] турецкая орда,[41] выселившаяся изъ своей алтайской прародины; переваливъ черезъ Уралъ,

---

что въ оренбургскихъ погребеніяхъ надо видѣть Печенѣговъ или Огузовъ-Торковъ (О. А. Кривцова-Гракова, *Погребения поздних кочевников из раскопок в Оренбургском уезде летом 1927 г.*, Труды Секции Археологии, РАНИОН, т. IV [Сборник в честь В. А. Городцова], М. 1928, с. 288—299).

36) А. Куникъ и бар. В. Розенъ, ц. с. 59; Фр. Вестбергъ, ц. с. с. 17; ср. J. Marquart, ц. с. с. 98.

37) W. Barthold, Enz. d. Islam, II, 178, см. выше прим. 18.

38) А. Куникъ, *О родствѣ Хагано-Болгаръ съ Чувашами по славяно-болгарскому именнику.* Приложеніе къ *Извѣстіямъ Аль-Бекри и др. авторовъ о Руси и Славянахъ*, Зап. И. Акад. Наукъ, 1878, томъ XXXII, 2, с. 155—6; W. Barthold, *Bulghār*, Enz. d. Islam, I, с. 822; Н. Н. Поппе, *Чуваши и их соседи*, Чебоксары, 1927, с. 9 и 13.

39) Обычно Буртасовъ считаютъ Мордвою; этотъ взглядъ находимъ и въ новѣйшихъ работахъ (напр. у Н. Н. Поппе, *Чуваши и их соседи*, с. 19), хотя еще въ 1890 г. Ѳ. Ѳ. Чекалинъ на Археологическомъ съѣздѣ въ Москвѣ указывалъ на то, что древніе Буртасы — не Мордва, а Мещера (*Мещера и Буртасы по сохранившимся о нихъ памятникамъ*, Труды VIII Археологич. Съѣзда, т. III, М. 1897, с. 65—74). Мнѣніе Чекалина принялъ Фр. Вестбергъ, ц. с. с. 19.

40) Аль-Бекри у А. Куникъ и бар. В. Розенъ, ц. с. с. 63; ср. W. Barthold, Enz. d. Islam, I, с. 821.

41) Németh Gy., *A honfoglaló Magyarság kialakulása*, Budapest, 1930, с. 85 и слѣд.; то же въ конспективномъ изложеніи по-французски — *La préhistoire hongroise*, Nouvelle Revue de Hongrie, Juin 1932, с. 461—2.

она подчинила себѣ мѣстное осѣдлое земледѣльческое финское населеніе[42] и долго съ нимъ не смѣшивалась. Еще въ IX в. эта главенствующая турецкая орда вмѣстѣ со своимъ каганомъ была типично кочевой среди городского и земледѣльческаго финскаго населенія,[43] что не мѣшало, однако, государственной сплоченности Болгаріи.

Эта основная, собственно-болгарская территорія, ограничивалась лишь обоими берегами нижней Камы, бассейномъ Черемшана и теченіемъ Волги между устьями этихъ рѣкъ; но „сфера вліянія" Болгаръ простиралась далеко на сѣверъ (въ „Заволоцкую Чудь," Югру), западъ (Мурома по Окѣ), юго-западъ (Мордва, Буртасы) и особенно на востокъ (Пермь, Вотяки), переваливая за Уралъ и по границѣ лѣсостепи проникая въ область средняго теченія Тобола, Иртыша и Оби (Башкиры и др.)[44] Всѣ эти зависимые отъ Болгаръ народы были хорошо защищены отъ кочевниковъ дремучими лѣсами. Но собственно-болгарская область, лежащая въ открытыхъ степяхъ, съ ея восточной и юго-восточной сторонъ, въ районѣ нижней Камы и Черемшана, — была издавна желаннымъ мѣстомъ для кочевниковъ, и болгарскому каганату приходилось защищаться отъ нихъ тѣми же средствами, которыя такъ широко затѣмъ примѣняли южно-русскія княжества, т. е. родственными союзами съ главами родовъ, съ ханами, и — несравненно болѣе дѣйствительнымъ средствомъ — разселеніемъ кочевниковъ на своихъ степныхъ границахъ для защиты государства отъ ихъ же соплеменниковъ. Такъ Болгары, сами Турки и кочевники, вынуждены были въ силу сложившихся на берегахъ Волги и Камы государственно-

---

[42]) О земледѣліи у волжско-камскихъ Финновъ еще до прихода сюда Болгаръ см. И. И. Смирновъ, *Волжскіе Болгары*, *„Русская исторія въ очеркахъ и статьяхъ"* подъ ред. М. В. Довнаръ-Запольскаго, т. I, М., s. a., с. 16—33; А. А. Штукенбергъ, *Земледѣльческія орудія древнихъ Болгаръ*, Учен. Зап. Казанск. Унив. 1896, іюнь-іюль, с. 211 (цитирую по Н. Н. Воробьеву, *Материальная культура Казанских Татар*, Казань, 1930, с. 15—16).

[43]) См. описаніе кочеванія кагана и его ордъ у Ибнъ-Фадлана (А. З. Валидовъ, *Мешхедская рукопись Ибну-ль-Факиха*, с. 247), упоминанія у Аль-Бакхи и Мукаддеси (X в.) о войлочныхъ юртахъ Болгаръ (Д. А. Хвольсонъ, *Ибнъ-Даста*, с. 82, 84), и свидѣтельство Ибнъ-Росте о платежѣ Болгарами дани своему кагану лошадьми (Д. А. Хвольсонъ ц. с. с. 24). Эти свѣдѣнія указываютъ, что основная масса Болгаръ въ IX—X вв. оставалась кочевнической. В. Бартольдъ какъ будто не довѣрялъ арабскимъ извѣстіямъ о кочевничествѣ Болгаръ (*12 Vorlesungen*, с. 69) и противопоставлялъ этимъ извѣстіямъ данныя археологіи о каменномъ строительствѣ въ болгарскихъ городахъ. Но памятники каменнаго строительства относятся къ болѣе позднему времени (XIII—XIV вв.), а древнѣйшую мечеть X в. строили иностранцы-мусульмане. Вообще же заботы о городахъ не исключали, на нашъ взглядъ, возможности оставаться Болгарамъ кочевниками. Что же касается вліянія болгарскаго языка на финскіе въ области земледѣльческихъ терминовъ (см. цит. работы Németh'а и Поппе), то еще И. Смирновъ высказалъ вполнѣ правильное предположеніе, „что Болгары-завоеватели, подобно Обрамъ русскаго преданія, явились не учителями, а только организаторами подневольнаго труда туземцевъ, что они заставили Финновъ перейти къ болѣе интенсивному земледѣлію и работать не только на себя, но и на завоевателей" (*Волжскіе Болгары*, с. 21). Что цѣлая часть Болгаръ (современные Чуваши) такъ и осталась не затронутой мусульманствомъ, а слѣдовательно и городскимъ вліяніемъ (въ Волжско-Камской Болгаріи мусульманство распространялось изъ городовъ), вынужденъ былъ признать и самъ В. Бартольдъ (Enz. d. Islam, I, с. 825).

[44]) П. Голубовскій, *Болгары и Хазары — восточные сосѣди Руси при св. Владимірѣ*, Кіевская Старина, 1888, № 7; W. Barthold, *Bulghār*, Enz. d. Islam, I, с. 819—825; его-же *12 Vorlesungen*, с. 68—70; Н. Н. Поппе, *Чувашский язык*..., с. 296—7; его же, *Чуваши и их соседи;* А. Н. Самойловичъ, *К истории культурных и этнических отношений в волжско-уральском крае.* Работа Григорьева, *Волжскіе Булгары* въ сборникѣ *„Россія и Азія"*, СПБ, 1876, мнѣ осталась недоступной.

хозяйственныхъ интересовъ, защищать образованное ими государство осѣдлой культуры отъ своихъ же соплеменниковъ, кочевниковъ-Турокъ, причемъ для этой защиты пользовались силой самихъ же кочевниковъ.

Уже мнѣ приходилось упоминать о свидѣтельствѣ арабскаго географа Истахри, писавшаго въ сер. X в., о томъ, что къ лѣту на низовья Камы прикочевывали Огузы-Торки и что Кама служила имъ границею съ кочевавшими здѣсь же Кимаками-Половцами.[45] Въ дальнѣйшемъ мы будемъ видѣть Огузовъ-Торковъ южнѣе, въ причерноморскихъ степяхъ, но слѣдъ пребыванія ихъ на болгарскомъ пограничьи останется въ видѣ города Торческаго, — очевидно мѣсто оселенія Огузовъ-Торковъ, — извѣстный изъ русскихъ лѣтописей какъ городъ, принадлежавшій Болгарамъ.[46] Ибнъ-Фадланъ сообщаетъ намъ о родствѣ болгарскаго кагана съ однимъ изъ вліятельнѣйшихъ Огузовъ,[47] — примѣръ, вѣроятно, стремленія Болгаръ обезопасить себя отъ нападеній кочевниковъ.

Тотъ же процессъ проникновенія турецкихъ кочевниковъ въ міръ осѣдлыхъ государствъ, который происходилъ въ Болгаріи, мы видимъ и на Руси. Какъ-разъ въ концѣ X ст., при князѣ Владимірѣ, начинается закрѣпленіе за кіевскимъ княжествомъ областей по верхней и отчасти средней Волгѣ. Отъ этого времени, по всей вѣроятности, и ведутъ свое происхожденіе тѣ поселенія Торковъ въ Ростово-Суздальской землѣ, слѣдъ которыхъ мы узнаемъ въ современной топонимикѣ: деревни Торчино и Торки въ окрестностяхъ Суздаля;[48] изъ лѣтописей же мы знаемъ о походѣ Владиміра Кіевскаго въ 985 г. на Камскихъ Болгаръ со вспомогательнымъ коннымъ отрядомъ Торковъ.[49] Этотъ фактъ указываетъ, что здѣсь, на русско-болгар-

---

[45]) W. Barthold, Enz. d. Islam, II, c. 178; ср. выше с. 162 и 167.

[46]) П. С. Р. Л. I² в. 2, ст. 390, Л. 1927, подъ 1184 г. („Болгаре же… поидоша… ис Торцького [вар. Торчьскаго] на конихъ"); II², СПБ, 1908, ст. 626, подъ 1182 г. Ср. Д. А. Расовскій, *Печенѣги, Торки и Берендѣи на Руси и въ Угріи*, с. 61.

[47]) А. З. Валидов, *Мешхедская рукопись Ибну-ль-Факиха*, с. 246.

[48]) Д. А. Расовскій, *Печенѣги, Торки и Берендѣи на Руси и въ Угріи*, с. 61. Дер. Торки извѣстна уже съ сер. XV в.

[49]) Походъ Владиміра Кіевскаго въ 985 г. на Болгаръ вызвалъ и до сихъ поръ вызываетъ у русскихъ историковъ большія разногласія. Цѣлый рядъ историковъ считалъ и считаетъ, что этотъ походъ былъ совершенъ не на Камскихъ Болгаръ, а на Дунайскихъ. Начальная лѣтопись говоритъ только слѣдующее: „Иде Володимеръ на Болгары. съ Добрынею съ воємъ (*варіантъ:* оуємъ) своимъ в ладьяхъ. а Торъки берегомъ приведе на конихъ. и (*вар.* тако) побѣди Болгары. (*вар.* и) рече Добрына (*вар.* к) Володимеру. съглядахъ колодникъ. ѿже (вар. и) суть вси в сапозѣхъ. симъ дани намъ не дати (*вар.* не давати, но другой *вар.* не иметити). поидемъ искать лапотникъ. и сътвори миръ Володимеръ съ Болгары. и ротѣ заходиша (*вар.* болгаре) межи собѣ (*вар.* собою). и рѣша Болгаре. толи не будеть межи нами мира. єлико (вар. оли же) камень начнеть плавати а хмель почнеть тонути (*вар.* грязнути). и приде Влодимиръ (*вар.* къ) Киеву" (П. С. Р. Л. т. I² Л. 1926, ст. 84; ср. т. II², вып. I, П. 1923, ст. 72; мною приведены не всѣ, но лишь главнѣйшіе варіанты); ср. т. V с. 114 („а Торки берегомъ переведе на конѣхъ"), т. VII, с. 296 („а Торкы берегомъ переведъ на конѣхъ"), т. IX, с. 42 („иде Володимеръ на Болгары Низовскіа…"); ср. также реконструкцію текста у А. А. Шахматова, *Разысканія о древнѣйшихъ русскихъ лѣтописныхъ сводахъ*, СПБ, 1908, с. 557 и 615, гдѣ, между прочемъ, разночтенія о „приведе" и „переведе" рѣшены Шахматовымъ въ пользу древнѣйшаго текста: „а Търкы берегъмь приведе на конихъ". Но „Память и похвала" князю Владиміру (авторство ея приписывалось прежде мниху Іакову) говоритъ опредѣленно какихъ именно Болгаръ надо подразумѣвать: „Радимицы побѣди (Владиміръ) и дань на нихъ положи, Вятичи побѣди

скомъ пограничьи не только Болгарія, но и Русь привлекала Торковъ для своихъ военныхъ цѣлей и образовывала изъ кочевниковъ пограничные вспомогательные

и дань на них положи на wбои, и Ѧтьвагы вз҃, и сребрены Болгары побѣди, и на Козары шедъ, побѣдӏ а дань на нихъ положи". Такъ читается въ шести изъ семи извѣстныхъ списковъ; лишь въ болѣе позднемъ, стоитъ „сербяны Болгары" (С. А. Бугославскій, *К литературной истории „Памяти и похвалы" князю Владимиру*, Изв. отд. русск. яз. и слов. Росс. Акад. Наук, т. XXIX, Л. 1925, с. 150—151). Очевидно, какъ разъ этого рода спискомъ пользовался Татищевъ (ср. Бугославскій, ц. с. с. 150, пр. 230 и К. Бестужевъ-Рюминъ, *О составѣ русскихъ лѣтописей до конца XIV в.*, Приложенія, с. 17, подъ 6493 г.). Впрочемъ, еще до Татищева, у нѣкоторыхъ польскихъ историковъ XVI в. встрѣчаемъ смѣшеніе Болгаръ Дунайскихъ съ Волжскими и чтеніе „земли Сербская, Булгарская". Такъ, въ хроникѣ Мартина Кромера (Martini Cromeri, De origine et rebus gestis Polonorum), впервые изданной въ 1555 г., дается такое путанное извѣстіе: „Vuladimirus uero paterno principatu omni potitus finitimos Bulgaros, Croatas, Viaticos, Dulepios & Jazygas, quos Jazvuingos nostri uocant, subegit, ac tributarios sibi fecit", (изданіе 1568 г., Basilea, кн. III, с. 34—35); а у М. Стрыйковскаго, въ его *Kronika Polska*, появившейся въ 1582 г., впервые находимъ смѣшеніе „Сребряныхъ Болгаръ" съ „Сербами и Болгарами": „Potym Władzimierz będąc już zupełnym jednowlajca, wszysekie Rusi, zebrał wielkie wojsko, s którym przeprawiwsty sie pzez Dunaj, opanewał ziemie: Bulgarscą, Serbską, Karwacką, Siedmigrocką, Wijaticką, Jatwieską, Dulebską i ty krainy, gdzie driś Wołosty, Multani i Tatarowie Bobruczcy, a wszystkich do posłuszeństwa swego jedną wyprawą przypedził, i dań na nich włożył, którą pierwej Greckim cesarzom dawali" (цит. по изд. 1846 г., Warszawa, t. I, c. 126). К. Бестужевъ-Рюминъ, уп. соч., с. 17 Приложенія, былъ совершенно правъ, когда приведя цитируемый текстъ Стрыйковскаго, замѣтилъ, что „изъ этого ясно, что смѣшеніе въ этомъ случаѣ Волжскихъ Болгаръ съ Дунайскими восходитъ, по крайней мѣрѣ, до XVI в." Однако Татищевъ зависѣлъ не столько отъ этого мѣста Стрыйковскаго (онъ отнесся къ нему весьма критически — см. его *Исторію Россійскую*, кн. II, М. 1773, с. 62, 64, 79 и особ. прим. 167 на с. 401 и 172 на с. 403), сколько, очевидно, отъ уже упомянутаго выше неисправнаго списка „Памяти и похвалы" князю Владиміру. Татищевъ излагаетъ событія такъ: „Владиміръ собравъ воинство великое, и Добрыню Вуя своего призвавъ, съ Новгородцы пошелъ на Болгары и Сербы въ ладіяхъ по Днѣпру, а конныя войска Рускія, Торковъ, Волынянъ и Червенскихъ послалъ прямо въ землю Болгарскую объявить имъ многія ихъ нарушенія прежнихъ отца его и брата договоровъ и причиненныя подданнымъ его обиды, требуя отъ нихъ награжденія. Болгары же не хотя платить онаго, но совокупившись со Сербы, вооружились противо ему, и по жестокомъ сраженіи побѣдилъ Владиміръ Болгаровъ и Сербовъ, и поплѣни землю ихъ, но по прозьбѣ ихъ учинилъ миръ съ ними, возвратился со славою въ Кіевъ; взятое же раздѣлилъ на войско, и отпустилъ въ домы ихъ." (*Исторія Россійская*, кн. II, с. 63—64). Такъ изъ Серебряныхъ Болгаръ получились у Татищева Сербы и Болгары; упоминаніе о Днѣпрѣ, Волынянахъ и Червенскихъ войскахъ надо также отнести за счетъ собственнаго комментарія Татищева. Послѣдній не обратилъ вниманія, что русская лѣтопись Серебряными Болгарами называла именно Волжскихъ (П. С. Р. Л. II², СПБ, 1908, ст. 625, 1182 г.: „поидоша (Русскіе) ко Волзѣ... в землю Болгарьскоую к великомоу городоу. Серьбреныхъ [варіантъ: Сребряных] Болгаръ"). Карамзинъ призналъ, что походъ былъ на Волжскихъ Болгаръ (*Исторія Гос. Росс.*, изд. Эйнерлинга, т. I, гл. IX, с. 125 и пр. 436) и этотъ взглядъ не вызывалъ затѣмъ возраженій до 1880-ыхъ годовъ, когда появился I-ый томъ *Исторіи Русской Церкви* Е. Голубинскаго. Голубинскій вернулся къ толкованію Татищева и въ подкрѣпленіе своего взгляда, во-первыхъ, указывалъ на то, что въ X в. берега Волги были покрыты лѣсами и, слѣдовательно, были непроходимы для конницы Торковъ (цит. ко второму изд. въ Чтеніяхъ И. Общ. Ист. и Древн. Росс., 1901, кн. III, с. 167, пр. I), а, во-вторыхъ, замѣчалъ, что „имѣть Владиміру желаніе покорить себѣ Болгаръ Камскихъ и не было смысла, ибо какъ бы онъ могъ поддерживать свою власть надъ этими Болгарами, находившимися отъ Кіева такъ далеко?" (ц. с. с. 926—927). По поводу перваго аргумента Голубинскаго (къ нему примкнулъ и Н. П. Барсовъ, *Очерки русской исторической географіи. Географія начальной, Несторовой лѣтописи.* 2-ое изданіе, Варшава, 1885, с. 112, 286 и прим. 201; мнѣ не было доступно первое изданіе книги Барсова, вышедшей въ 1865 г. подъ названіемъ *Матеріалы для истор.-географич. словаря Россіи*, В. 1865) можно сослаться хотя бы на извѣстія Ибнъ-Фадлана о кочеваніи

отряды на подобіе Черныхъ Клобуковъ Приднѣпровья; только здѣсь, въ ростово-суздальскомъ пограничьи, это произошло на цѣлое столѣтіе раньше, чѣмъ на пограничьи кіевскомъ.

болгарскаго кагана со всѣми своими родами въ районѣ г. Булгаръ, что, слѣдовательно, говоритъ за возможность свободнаго передвиженія здѣсь также и русскаго вспомогательнаго коннаго отряда изъ Торковъ (А. З. Валидов, *Мешхедская рукопись Ибну-ль-Факиха*, с. 247); кромѣ того русская лѣтопись, описывая войну великаго кн. Всеволода Суздальскаго съ Болгарами въ 1182 (4) г., говоритъ о томъ, какъ русскіе полки „поидоша на конѣхъ" подъ стѣны болгарской столицы, а изъ г. Торцкаго болгарскія войска вышли навстрѣчу Русскимъ тоже „на конихъ" (П. С. Р. Л. II², 1182 г. ст. 625—6). По поводу же второго аргумента Голубинскаго надо сказать, что какъ разъ со времени Владиміра начинается закрѣпленіе Суздальско-Ростовской земли за кіевскимъ княжествомъ и продвиженіе Русскихъ внизъ по Волгѣ, къ Болгарамъ; въ тоже самое время начинается и борьба съ послѣдними за торговые пути и за финскія племена, находившіяся подъ властью Болгаръ (ср. Д. Иловайскій, *Исторія Россіи*, ч. I. М. 1876, с. 64; М. Грушевьский, *Історія України-Руси*, т. I³ К. 1913, с. 486—7; П. Г. Любомиров, *Торговые связи Руси с Востоком в VIII—XI вв.*, Ученые Записки Саратовск. Унив. ,т. I (X), вып. 3, 1923, с. 29).

Ө. И. Успенскій въ рецензіи на изданіе бар. В. Р. Розена „Имп. Василій Болгаробойца. Извлеченія изъ лѣтописи Яхъи Антіохійскаго" вводитъ новый аргументъ въ пользу похода Владиміра на Дунай: намекъ на походъ именно въ Дунайскую Болгарію Успенскій находилъ въ словахъ Льва Діакона о томъ, что въ 986 г. въ битвѣ при Сардикѣ съ Болгарами, онъ едва спасся отъ „меча скиѳскаго" (καὶ μαχαίρας Σκυθικῆς γέγονα παρανάλωμα, ed. Bonn. c. 173); „Скиѳами" же Левъ Діаконъ называетъ не только Болгаръ, но и Русскихъ — напр. при описаніи борьбы Святослава съ Іоанномъ Цимисхіемъ. Поэтому Успенскій заключалъ, что выраженіе „мечъ скиѳскій" можетъ „указывать на дѣйствительный фактъ участія Русскихъ въ византійско-болгарской войнѣ 986 г." (Ж. М. Н. Пр. 1884, апрѣль, с. 282—315, особ. с. 293—4), подтвержденіе этому онъ находилъ также и въ словахъ Яхъи о томъ, что Русь до 987—9 гг. была во враждѣ съ Византіей („и истощились его [имп. Василія II] богатства и побудила его нужда послать къ царю русовъ, — а они его враги, — чтобы просить ихъ помочь ему въ настоящемъ его положеніи", т. е. во время возстанія Варды Фоки въ 987 году). И. Линниченко *Современное состояніе вопроса объ обстоятельствахъ крещенія Руси*, Труды Кіевск. Дух. Акад. 1886, № 12, с. 587—606, хотя и видѣлъ, что утвержденіе о войнѣ Русскихъ вмѣстѣ съ Болгарами (противъ Византійцевъ) не согласуется съ извѣстіями русской лѣтописи о походѣ Владиміра противъ Болгаръ, все же принялъ и защищалъ мнѣніе Успенскаго о первоначальномъ походѣ Руси на Болгаръ именно — Дунайскихъ, въ помощь Византіи, воевавшей въ это время съ Болгарами („походъ Владиміра на Болгаръ 985 г. [вѣрнѣе 986 г.] — писалъ Линниченко — съ большой вѣроятностью можно признать военною помощью Византіи въ ея борьбѣ съ Болгаріей...", ц. с. с. 604, пр. I); чтобы примирить это положеніе съ русскою лѣтописью, говорящей о мирѣ съ Болгарами, Линниченко дѣлаетъ предположеніе, что Владиміръ, недовольный Византіей, перешелъ на сторону ея враговъ — Болгаръ: „если выраженіе Яхъи, что Русь враждовала съ Византіей въ эпоху борьбы послѣдней съ Вардою Фокою, не общая фраза или комбинація самого автора, то это могло бы указывать на примиреніе Владиміра съ Болгарами и совмѣстныя дѣйствія противъ Византіи, которою Владиміръ могъ быть почему-либо недоволенъ". Эти историки въ своемъ стремленіи доказать, что походъ Владиміра былъ не на Камскихъ, а на Дунайскихъ Болгаръ, заходили такъ далеко, что не только дочитывали въ русской лѣтописи то, чего въ ней не было (о войнѣ Владиміра противъ Византіи, тогда какъ лѣтопись сообщала о войнѣ его съ Болгарами), но и прямо противорѣчили ей, предполагая о войнѣ Русскихъ съ Византіей послѣ заключенія мира съ Болгарами, тогда какъ лѣтопись говорила о томъ, что Владиміръ, заключивъ миръ, вернулся въ Кіевъ. Къ тому же общимъ аргументомъ противъ похода на Камскихъ Болгаръ у Голубинскаго, Успенскаго, Линниченки и вставшихъ на ихъ точку зрѣнія А. А. Шахматова (*Разысканія о древн. русск. лѣтописн. сводахъ*, с. 175—6) и М. Д. Приселкова (*Очерки по церковно-политической исторіи Кіевской Руси X—XIII вв.*, СПБ, 1913, с. 23—24) была невозможность представить походъ, который былъ бы совершенъ „въ лодьяхъ" изъ Кіева на востокъ, тогда какъ допустить такой походъ на югъ, въ Дунайскую Болгарію, казалось вполнѣ

Очевидно, вмѣстѣ съ Огузами-Торками доходило до средняго Поволжья и не фиксируемое мусульманскими и русскими источниками турецкое племя Беренъ

возможнымъ, тѣмъ болѣе, что въ русской исторіи этого періода были тому аналогіи (напр. походъ Святослава 972 г., см. Шахматовъ, ц. с. с. 175). Въ дѣйствительности же, во-первыхъ, издавна существовалъ рядъ водныхъ путей изъ Кіева къ средней Волгѣ, къ Болгарамъ: одинъ по Деснѣ и Сейму съ волокомъ на верховья Оки (А. Спицынъ, *Торговые пути Кіевской Руси*, Сборникъ статей, посвященныхъ С. Ф. Платонову, СПБ, 1911, с. 250; П. Г. Любомировъ, *Торговые связи Руси с Востоком в VIII—XI вв.*, с. 32; П. Голубовскій, *Болгары и Хазары*, с. 45), другой Днѣпромъ до Дорогобужа и лѣвыми притоками Днѣпра волокомъ на притоки Угры и Угрою и Окою къ Волгѣ (Г. К. Бугославскій, *О восточномъ торговомъ пути, пролегавшемъ въ великокняжескую эпоху черезъ г. Смоленскъ и его область*, Труды XI Археологич. съѣзда, т. I, М. 1901, с. 469—78, R. Jakimowicz, *O pochodzeniu ozdób srebrnych znajdowanych w skarbach wczesnohistorycznych*, Wiadomości Archeologiczne, Warszawa, 1933, t. XII, см. таблицу X; въ частности, о походѣ Владиміра 985 г. водою, по Окѣ и Волгѣ, см. М. Грушевскаго, *Історія України-Руси*, т. I². с. 468), наконецъ, третій путь, наиболѣе кружной и проходящій еще сѣвернѣе — Днѣпромъ до его верховьевъ и съ нихъ волокомъ на верховья Волги (Д. Ходаковскій, *Пути сообщенія въ древней Россіи*, Русск. Историч. Сборн. т. I. М. 1838, с. 24—25; Н. Шляковъ, *О поученіи Владиміра Мономаха*, Ж. М. Н. П. 1900, іюль, с. 2—11). А. Шахматову почему-то казался невозможнымъ походъ Владиміра водою на Волгу, но, однако, онъ признавалъ наличіе рѣчного пути изъ Кіева на среднюю Каму и считалъ, что въ Начальной лѣтописи подъ 1015 г. отразился намекъ о такомъ пути (*Разысканія о др. русск. лѣт. свод.*, с. 76—78). Вторымъ же и главнымъ возраженіемъ тѣмъ, кто отрицалъ возможность похода Владиміра „въ лодьяхъ" на Камскихъ Болгаръ, является слѣдующее: изъ текста лѣтописи вовсе не явствуетъ, что Владиміръ предпринялъ этотъ походъ въ лодьяхъ и съ Торками — отъ самаго Кіева. Естественнѣе всего предположить, что такой походъ водою былъ начатъ только съ Волги, откуда не разъ Русскіе ходили на Болгаръ и именно въ лодьяхъ (о подобныхъ походахъ на Волжскихъ Болгаръ водою см. П. С. Р. Л. т. I², ст. 389—90, и т. II², ст. 625—6, 1182—4 г.; т. I², ст. 444, 1220 г.; см. еще Д. Ходаковскій, *Пути сообщенія въ древней Руси*, с. 11—12); въ Ростово-Суздальскомъ княжествѣ находились поселенія Торковъ, которые отсюда и могли сопровождать берегомъ русское войско.

Кромѣ того защитники похода Владиміра на Дунай упускали изъ вида одно существеннѣйшее обстоятельство, именно то, что Торки въ Приднѣпровьи появились лишь съ 50-ыхъ годахъ XI ст., а поселеніе ихъ въ Кіевской Руси относится лишь къ 60-ымъ годамъ того же вѣка, т. е. это произошло на 65—70 лѣтъ позднѣе 985 года. Первымъ, кто обратилъ вниманіе на это хронологическое противорѣчіе былъ Н. Костомаровъ, разбиравшій походъ 985 г. въ своихъ *Преданіяхъ первоначальной русской лѣтописи* (цит. по изд. 1881 г. въ XIII т. его *Историческихъ монографій и изслѣдованій*, с. 134—136). Костомаровъ на основаніи этого противорѣчія считалъ подробность о Торкахъ въ лѣтописи — народнымъ преданіемъ, не соотвѣтствующимъ исторической дѣйствительности. Костомаровъ не подозрѣвалъ, что лѣтописная статья 985 года могла имѣть въ виду Торковъ Ростово-Суздальской области. П. Голубовскій (*Печенѣги, Торки и Половцы до нашествія Татаръ*, Кіевск. Унив. Извѣстія, 1883 г. № 3, с. 135, *Объ Узахъ и Торкахъ*, Ж. М. Н. Пр. 1884, іюль, с. 10—11, *Болгары и Хазары*, с. 35), Фр. Ѳ. Вестбергъ (*Къ анализу восточн. источниковъ о Восточной Европѣ*, Ж. М. Н. Пр. 1908, мартъ, с. 17) и М. Грушевскій (*Історія України-Руси* I², с. 486, II², с. 527) уже считали владиміровыхъ Торковъ — волжскими, но только не русскими „Черными Клобуками", а „дикими", степными, которые съ юга, со стороны черноморскихъ степей пришли на помощь Владиміру. Но такому объясненію противорѣчитъ, по-моему, выраженіе лѣтописи „а Торъки берегомъ приведе..." , что означаетъ „привести съ собою", а не „вызвать" или „навести" (съ юга), какъ стояло бы при пониманіи текста Голубовскимъ, Вестбергомъ и Грушевскимъ. Къ тому же, при такомъ пониманіи текста, Торкамъ пришлось бы пробиваться черезъ всю Болгарскую землю, чтобы соединиться съ Владиміромъ — явленіе маловѣроятное (въ 1933 г. въ своей работѣ *Печенѣги, Торки и Берендѣи на Руси и въ Угріи* я еще не рѣшался опредѣленно высказаться — были ли разсматриваемые нами Торки степными или уже поселенными Русью).

Но даже и послѣ указанія Голубовскаго и Грушевскаго на хронологическую невязку въ представленіи о Торкахъ, которые могли бы отправляться изъ Приднѣпровья въ 985 г. будь на востокъ,

(русскіе Берендѣи, Берендичи), судьба котораго ближайшимъ образомъ связана съ судьбою Огузовъ-Торковъ: слѣды его мы также находимъ въ топонимикѣ Ростово-Суздальскаго княжества.[50]

въ Камскую Болгарію, будь на югъ, въ Дунайскую, и послѣ высказанныхъ мнѣній Голубовскаго, Вестберга и Грушевскаго о томъ, что Торковъ этихъ надо искать гдѣ-то на Волгѣ, все же нѣкоторые историки продолжаютъ отстаивать прежнюю точку зрѣнія. Такъ С. Смирновъ, *Волзький шлях і стародавні Руси*, У Києві, 1928, с. 177, который признаетъ, правда, что походъ Владиміра былъ въ Камскую Болгарію, однако считаетъ Торковъ, участвовавшихъ въ этомъ походѣ — приднѣпровскими (причемъ не своими, замиренными, а степными!), пишетъ слѣдующее по этому поводу: „щоб напасти з цього боку на болгар, торкам-узам довелося пройти дуже далеко на захід, присунутися своїми кочовищами до Дніпра й тут зайти в дружні стосунки з руським князем, щоб спільними силами грабувати Камських болгар", Наконецъ, Н. Баумгартенъ (N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, Orientalia Christiana, vol. XXVII, 1, № 79, 1932, с. 54—57) считаетъ, что было два похода: въ 985 г. на Дунайскихъ Болгаръ, а въ 986 г. — на Камскихъ. Никакихъ новыхъ доказательствъ для рѣшенія этого вопроса въ такой новой постановкѣ, — не приводится. Значеніе лѣтописной статьи 985 г. г. Баумгартенъ пытается ослабить соображеніемъ, что эта статья — есть лишь народное преданіе (повтореніе мнѣнія Костомарова), и возвращается къ мнѣнію Голубинскаго, Успенскаго и др. что „conduire la cavalerie torque des steppes du sud jusqu'aux bassins de la Volga et de la Kama était matériellement impossible"; г. Баумгартенъ ставитъ подъ сомнѣніе и самый походъ Владиміра на Камскихъ Болгаръ, т. к. признаетъ правильность варіанта „Сербяны", а не „Сребрены" Болгары текста „Памяти и похвалы" князю Владиміру (у г. Баумгартена „Память и похвала" цитируется невѣрно: „Сербяны и Болгары"; союза „и" нѣтъ ни въ одномъ изъ списковъ, которые изучалъ Бугославскій, его очевидно, ввелъ, впервые, отъ себя, Татищевъ) и принимаетъ „категорическое утвержденіе" Татищева, что походъ былъ противъ Дунайскихъ Болгаръ, — такъ что непонятно, почему г. Баумгартенъ совсѣмъ не отказался отъ существованія похода на Волгу, тѣмъ болѣе, что раскритикованное имъ мѣсто лѣтописи вѣдь и не содержитъ никакого опредѣленнаго указанія на то, что походъ былъ именно на Каму. Г. Баумгартенъ представляетъ все дѣло такъ, какъ будто у Русскихъ никакой войны съ Дунайскими Болгарами не было, а была только война вмѣстѣ съ этими Болгарами противъ Византійцевъ: „les sources byzantines et arabes permettent de conclure, que Vladimir alla en Bulgarie, non comme ennemi, mais comme allié contre les grecs..." Больше: объясняется даже невозможность такой войны противъ Болгаръ „si les Russes avaient attaqué les Bulgares du Danube, ceux-ci n'auraient pu mener une guerre victorieuse contre les Grecs car la Bulgarie était alors excessivement affaiblie. L'alliance russo-bulgare, au contraire, fut fatale aux Byzantins". Для доказательства участія Русскихъ въ болгаро-византійской войнѣ 986 г. повторяется прежняя аргументація Успенскаго, лишь съ нѣсколько большимъ чѣмъ у Успенскаго подчеркиваніемъ свидѣтельства византійскаго церковнаго писателя и поэта Іоанна Геометра, митрополита мелитинскаго (Успенскій упоминаетъ объ этомъ писателѣ только вскользь), намекавшаго въ своихъ стихахъ то на устремляющееся на византійцевъ „русское всеоружіе", то на „Скиѳовъ" — враговъ Болгаріи, въ которыхъ тоже м. б. можно видѣть Русскихъ. Но всѣ эти мѣста въ сочиненіяхъ Іоанна Геометра были тщательно изучены В. Г. Васильевскимъ въ его „*Русско-византійскихъ отрывкахъ*", *II. Къ исторіи 976—986 годовъ*, который не счелъ возможнымъ связать эти намеки І. Геометра съ византійско-болгарской войной, описанной Львомъ Діакономъ, а относилъ ихъ къ послѣдующимъ событіямъ 986—989 г. г. (Труды В. Г. Васильевскаго, т. II, СПБ, 1909, см. особенно с. 88, 114—115, 117—118). Опредѣленное упоминаніе лѣтописи о болгарскихъ „колодникахъ", т. е. о плѣнныхъ, взятыхъ Русскими въ этой войнѣ 985 года, г. Баумгартенъ объясняетъ такъ: „ce passge un peu légendaire pourrait aussi désigner les ennemis des Bulgares du Danube, les Grecs". Вопреки лѣтописи, плѣнные Болгары превращаются у г. Баумгартена въ плѣнныхъ Грековъ! Такъ смѣло еще никто не обращался съ этой лѣтописной статьей 985 г. (О смѣлости пріемовъ г. Баумгартена можно судить хотя бы по тому, какъ „мечъ скиѳскій", о которомъ упоминаетъ Левъ Діаконъ и о которомъ уже была рѣчь выше, у г. Баумгартена превращается въ „glaive d'un Russe" [с. 56] со ссылкой на G. Schlumberger, *L'Epopée Byzantine*, т. I, 1896, с. 667, гдѣ, оказывается, все же стоитъ „épée Scythique").

Къ серединѣ IX ст. Печенѣги, перейдя среднюю Волгу, распространились до бассейна Дона и подошли къ сѣвернымъ предѣламъ Хазарскаго каганата.[51] Вскорѣ

Къ слову, о „сапозѣхъ" плѣнныхъ Болгаръ. Еще Успенскій указывалъ, что ношеніе Болгарами сапогъ „скорѣе можетъ имѣть приложеніе къ греко-славянскому населенію на Дунаѣ, чѣмъ къ Камскимъ Болгарамъ" (цит. рецензія на бар. Розена, с. 294). Такое апріорное утвержденіе не можетъ быть серьезнымъ аргументомъ; скорѣе оно характеризуетъ взгляды той части русскихъ ученыхъ того времени, которые были убѣждены въ культурномъ превосходствѣ запада надъ востокомъ. Вслѣдъ за Успенскимъ тоже, очевидно, склоненъ считать и г. Баумгартенъ. Однако еще въ 1888 г. Голубовскій, въ статьѣ *Болгары и Хазары*, с. 40, указывалъ настолько эта лѣтописная легенда о Болгарахъ, ходящихъ въ сапогахъ, вѣрно отразила дѣйствительное явленіе — знаменитое кожевничество Камскихъ Болгаръ, славившихся этимъ ремесломъ по всему востоку съ древнѣйшихъ временъ.

Намъ остается разсмотрѣть послѣдній аргументъ г. Баумгартена въ пользу похода Владиміра на югъ, а не на востокъ. Г. Баумгартенъ пытается устранить хронологическую невязку поздняго появленія Торковъ въ Причерноморскихъ степяхъ (въ 1050-ыхъ гг.) и участія ихъ за 65—70 лѣтъ до этого появленія въ походѣ изъ Приднѣпровья на Дунай. Но доводы г. Баумгартена крайне не убѣдительны: онъ считаетъ, что Торки м. б. могли и ранѣе 1050-ыхъ гг. быть уже по сосѣдству съ Кіевской Русью. Допущеніе болѣе ранняго, уже во времена Владиміра, пребыванія Торковъ въ Приднѣпровьи противорѣчитъ всѣмъ нашимъ свѣдѣніямъ о продвиженіяхъ Печенѣговъ и Торковъ, и о природѣ кочевыхъ государствъ: время Владиміра — какъ разъ время наибольшей мощи Печенѣговъ въ Приднѣпровьи; они тогда были на разстояніи двухъ дней пути отъ Кіева; эта могущественная орда никогда не допустила бы существованія тутъ же, въ Приднѣпровьи, другой орды, вѣрнѣе — какого-то попавшаго сюда осколка орды Торковъ, т. к. главная масса послѣднихъ была въ это время въ Поволжьи и въ Придоньи (см. ниже, с. 176). „En tout cas, пишетъ далѣе г. Баумгартенъ, la présence des Torques en Russie méridionale au temps de Vladimir ressort encore d'un autre témoignage: en 1015, le prince Gleb, fils de saint Vladimir, avait à son service un Torque" (с. 55). Въ фактѣ, что у князя Глѣба, сына Владиміра, былъ поваръ „именемь Торчинъ" (П. С. Р. Л. I², ст. 136, 1015 г.) еще нельзя видѣть доказательства наличія Торковъ въ южной Руси къ 1015 году. Наоборотъ: этотъ фактъ скорѣе является лишнимъ доказательствомъ пребыванія Торковъ въ русскомъ Приволжьи, въ Ростово-Суздальскомъ краѣ. Лѣтопись упоминаетъ этого Торчина какъ исполнителя задуманнаго Святополкомъ убійства Глѣба. Убійство произошло около Смоленска — плохое доказательство для кочеванія Торковъ въ степяхъ подъ Кіевомъ! Но на что особенно интересно обратить вниманіе, это на то, что передъ смертью Глѣбъ княжилъ въ Муромѣ (М. Грушевський, *Історія України-Руси*, I³, с. 487, II², с. 3) или, какъ считаютъ другіе — въ Ростовѣ (С. М. Соловьевъ, *Исторія Россіи съ древнѣйшихъ временъ*, т. I, гл. VII, ст. 192, изд. „Обществ. Пользы"; Н. Шляковъ, *О поученіи Владиміра Мономаха*, Ж. М. Н. П. 1900, іюль, с. 2), — т. е. такъ или иначе, на пограничьи съ Камскими Болгарами, гдѣ какъ разъ и были торкскія поселенія и гдѣ, слѣдовательно, Торки могли проникать и на службу къ князьямъ. Отсюда, изъ Мурома или Ростова, Глѣбъ и ѣхалъ вмѣстѣ со своимъ поваромъ-Торчиномъ. Извѣстно, что „свои поганые" нерѣдко выбирались исполнителями убійствъ князей, объ этомъ см. мою статью „*О роли Черныхъ Клобуковъ въ исторіи древней Руси*", Seminar. Kondkov. I, 1927, с. 107—8.

Настолько мнѣ извѣстно, болгарскіе историки никогда не ставили вопроса о походѣ Русскихъ на Дунай въ 985 г. По крайней мѣрѣ въ *История на българската държава прѣзъ срѣднитѣ вѣкове* (т. I, ч. 2). В. Н. Златарскаго объ этомъ ничего не говорится.

Итакъ, съ одной стороны, отсутствіе какихъ-либо опредѣленныхъ данныхъ объ участіи Русскихъ въ болгаро-византійскихъ дѣлахъ 986 г., невозможность допустить, чтобы Торки могли кочевать въ приднѣпровскихъ степяхъ еще въ годы наивысшей мощи Печенѣговъ, съ другой стороны — начало закрѣпленія власти кіевскихъ князей въ верхнемъ и среднемъ Поволжьи, съ вытекающими отсюда конфликтами съ Камскими Болгарами, — процессъ, начавшійся какъ разъ въ княженіе Владиміра, — наличіе торкскихъ поселеній въ Ростово-Суздальскомъ краѣ къ X вѣку, и рядъ другихъ, второстепенныхъ фактовъ — все это заставляетъ насъ признать, вслѣдъ за Карамзинымъ, Соловьевымъ, К. Бестужевымъ-Рюминымъ (*Русская Исторія*, I СПБ, 1872 ,с. 104), Д. Иловайскимъ (*Исторія Россіи*, ч. I. М. 1876, с. 64), Д. И. Багалѣемъ (*Русская Исторія*, ч. I, X. 1909,

новые нажимы на нихъ изъ Азіи заставили ихъ двинуться еще дальше: въ концѣ IX в., въ результатѣ неизвѣстныхъ намъ причинъ,[52] одна изъ волнъ Огузовъ вышла изъ Зауралья и вытѣснила Печенѣговъ съ лѣваго берега Волги. Печенѣги, обойдя сѣверомъ Хазарскій каганатъ, расположились между Дономъ и Днѣпромъ.[53]

III.

Въ X вѣкѣ въ глубинѣ степей Средней Азіи происходятъ какія-то новыя движенія, причины и начала которыхъ скрыты отъ насъ; на нашу долю остается наблюдать отраженія этихъ событій лишь на переферіяхъ турецкаго міра, гдѣ эти движенія запечатлѣвались мусульманскими, армянскими и позже византійскими источниками.

Первая половина X вѣка — время образованія двухъ новыхъ государствъ въ Срединной Азіи: въ 916 г. въ нынѣшнемъ сѣверномъ Китаѣ, у границъ Монголіи, подъ главенствомъ династіи, извѣстной по китайскимъ источникамъ подъ именемъ Ляо, объединяются Кытаи, народъ не то монгольскаго, не то тунгузскаго происхожденія;[54] а около 940 г. образуется въ долинѣ р. Чу новое турецкое государство изъ соединенія Карлуковъ, частей Огузовъ и другихъ Турокъ, подъ управленіемъ династіи Караханидовъ, постепенно распространившихъ свое господство на весь западный и часть восточнаго Туркестана.[55]

с. 111—112, 121,) Вл. Пархоменко (*Начало христіанства Руси*, Полтава, 1913, с. 182), что Владиміръ въ 985 г. предпринялъ свой походъ на Камскихъ, а не на Дунайскихъ Болгаръ, и что приведенные имъ Торки были не степные, съ низовьевъ Дона или Волги, какъ считали Голубовскій, Вестбергъ и Грушевскій, и тѣмъ болѣе не приднѣпровскіе, какъ хотѣлъ видѣть С. Смирновъ, а поселенные Русью Черные Клобуки Ростово-Суздальскаго края.

[50]) Д. А. Расовскій, *Печенѣги, Торки и Берендѣи на Руси и въ Угріи*, с. 60—61. Древнѣйшее упоминаніе о Берендѣевой слободѣ относится къ XIV в.

[51]) Такъ считаетъ Вестбергъ, *Къ анализу восточн. источн. о вост. Европѣ*, с. 17, а Roesler, *Romänische Studien*, с. 153 (ср. Вестбергъ, ц. с. с. 16—18) — что Печенѣги въ это время еще не перешли Волги.

[52]) Догадка А. Загоровскаго: „Быть можетъ размноженіе и вмѣстѣ съ тѣмъ недостатокъ мѣстъ для кочевки вызвали переходъ Узами ихъ западныхъ границъ, которыми являлись рѣки Эмба и Уралъ" (*Очерки истории северного Причерноморья*, ч. I, Одесса, 1922 г., с. 52).

[53]) Константинъ Багрянородный, гл. 37. Русскій переводъ въ *Известиях византийских писателей о Северном Причерноморьи*, вып. I, Изв. Г. Акад. Ист. Мат. Культ., вып. 91, 1934, с. 15. Е. А. Загоровскій, ц. с. с. 36, вопреки объясненію Багрянороднаго, предполагаетъ, что перекочевка Печенѣговъ съ Поволжья къ Дону и Днѣпру произошла „скорѣе въ результатѣ усилившейся слабости Хазарскаго государства, нежели вслѣдствіе давленія на Печенѣговъ Хазаръ въ союзѣ съ Огузами-Торками" (с. 36; хотя дальше, на с. 52, А. Загоровскій придерживается объясненія этого событія согласно Константину).

[54]) О Кытаяхъ см. G. Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, Berlin, 1864, с. 121 и слѣд.; N. N. Howorth, *The Northern Frontagers of China, Part III, The Kara-Khitai*, The Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain and Ireland, N. S. t. VIII, 1876, с. 262—290; Ed. Chavannes, *Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen*, Journ. Asiat. 1897; W. Barthold, *Kara-Khitai*, Enz. d. Islam, II, с. 789—791; его же, *12 Vorlesungen*, с. 97—8, 120—21; Г. Е. Грум-Гржимайло, *Западная Монголия и Урянханский край*, т. II, 1926, с. 375 и слѣд.; Wł. Kotwicz, *Les „Khitaïs" et leur écriture*, Rocznik Orjentalistyczny, II, 1925, с. 248—250.

[55]) В. Бартольдъ, *Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія*, II, СПБ, 1900, с. 266; его же, *12 Vorlesungen*, с. 73—78.

Образованіе этихъ новыхъ государствъ, въ особенности Кытаевъ, не могло не отразиться на кочевомъ мірѣ средне-азіатскихъ степей. Эти новыя государства вызвали передвиженія среди сосѣдившихъ съ ними кочевниковъ.[56] Извѣстно, что Кытаи уже въ нач. X в. вытѣснили изъ Монголіи Кыргызовъ и вынудили ихъ откочевать на Енисей;[57] въ 1017 или 1018 г. „со стороны Китая" въ Туркестанъ вторглась огромная турецкая орда въ 100.000 шатровъ, разбитая затѣмъ Караханидами; здѣсь, кажется, впервые, вышли на мусульманъ, между прочими народами, и Кытаи;[58] къ этому же времени надо отнести и движеніе не то турецкаго, не то монгольскаго народа Кури или Фури, обитавшаго на границахъ турецкаго міра, восточнѣе Кыргызовъ; движеніе этого народа надо ставить въ связь, согласно Ауфи, съ событіями въ государствѣ Кытаевъ[59]; наконецъ, въ сер. XI в. Кытаи, какъ увидимъ ниже, сдвинутъ со своего мѣста монгольское племя Найманов, передвиженіе которыхъ, надо полагать, уже непосредственно задѣло Половцевъ въ Прииртышьи.

Вѣроятно, именно въ связи съ этими явленіями и началось великое движеніе Огузовъ со втор. полов. X в. — на югъ, юго-западъ и западъ изъ средне-азіатскихъ степей. Въ 955 г. часть ихъ выселяется на лѣвый берегъ Сыръ-Дарьи, а въ 985 г. они двигаются дальше на югъ, къ Аму-Дарьѣ, откуда передвигаются далѣе на юго-западъ, покуда черезъ Табаристанъ не выходятъ въ Малую Азію, гдѣ основываютъ сельджукское государство; другая вѣтвь Огузовъ уходитъ на югъ въ Персію, гдѣ они становятся извѣстны подъ именемъ Туркменовъ; наконецъ третья группа пошла въ западномъ направленіи: къ этому времени относится заселеніе Огузами полуострова Мангышлака.[60] У насъ нѣтъ свѣдѣній — пошли ли Огузы и дальше на западъ, къ Поволжью, усиливая огузскій элементъ, появившійся тамъ уже съ конца IX в. (см. выше с. 175); во всякомъ случаѣ, возможность дальнѣйшаго продвиженія Огузовъ-Торковъ къ причерноморскимъ степямъ складывалась для нихъ и безъ того благопріятно: въ 965 г. подъ ударами кіевскаго князя Святослава падаетъ (или, во всякомъ случаѣ, значительно ослабляется) Хазарскій каганатъ, и Торки, не сдерживаемые болѣе Хазарами, переходятъ Донъ и начинаютъ тѣснить Печенѣговъ къ Днѣпру.[61]

Это выселеніе Огузовъ изъ средне-азіатскихъ степей произошло, повидимому, не безъ давленія на нихъ съ сѣвера Половцевъ, которые и появились, вслѣдъ за

---

[56]) J. Marquart, *Über d. Volkstum d. Komanen*, c. 35; В. Бартольдъ, рец. на Маркварта, с. 142.

[57]) В. Бартольдъ, *Киргизы*, с. 24—25; его же, *12 Vorlesungen*, с. 97, 120.

[58]) В. Бартольдъ, *Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія*, II, с. 294; его же, *Kara Khitai*, Enz. d. Islaam II, с. 789 и слѣд.; J. Marquart, ц. с. с. 47.

[59]) Это тотъ самый народъ, который Маркавртъ, ц. с. с. 39—42 неправильно считалъ Кунами (см. I главу наст. работы въ Seminar. Kondak. VII, с. 254—5 или с. 10—11 отд. от.), на что указалъ Бартольдъ, *Киргизы*, с. 23—25 и *12 Vorlesungen*, с. 114—115. Марквартъ, ц. с. с. 54, эти движенія Кури относилъ къ X в., но Бартольдъ датировалъ XI вѣкомъ (рец. на Маркварта, с. 142). Объ ошибочномъ чтеніи Маркартомъ Куны вм. Кури (Фури) см. выше, пр. 11.

[60]) В. Бартольдъ, *Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія*, II, с. 269; его же, *Очерк истории туркменского народа*, с. 19, 21 и слѣд.; его же, *12 Vorlesungen*, с. 100, 113; ср. его же *Ghuzz* въ Enz. d. Islam, II, с. 178.

[61]) П. С. Р. Л. I², ст. 65. Ср. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, I³, с. 236, II², с. 462 и 527; J. Marquart, ц. с. с. 111.

уходомъ Огузовъ на мѣстахъ, передъ тѣмъ ими занимаемыхъ.[62] О причинахъ же движенія самихъ Половцевъ на югъ изъ сѣверной полосы средне-азіатскихъ степей — у насъ все еще нѣтъ ясныхъ данныхъ. Мы только можемъ предполагать, что причина этого находится въ связи съ движеніемъ въ Семирѣчьи и на верховьяхъ Иртыша другихъ турецкихъ и монгольскихъ народовъ, движеніемъ, вызваннымъ экспансіей государства Кытаевъ,[63] образовавшагося въ это время. Передвигаться изъ ковыльныхъ степей на югъ, къ границамъ соляной пустыни, врядъ ли можно добровольно.

Арабскій географъ Мукаддеси уже въ концѣ X в. упоминаетъ о Половцахъ (подъ именемъ Кимаковъ), какъ о кочующихъ въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ мусульманскими областями Туркестана у г. Саурана на Сыръ-Дарьѣ.[64] Махмудъ Кашгарскій приводитъ разсказъ (но, къ сожалѣнію, не датируя событій) о плѣненіи Половцами какого-то турецкаго народца Булакъ или Элькe-Булакъ и объ освобожденіи затѣмъ этого народца изъ-подъ ига Половцевъ, — смутное воспоминаніе о хозяйничаніи Половцевъ на мусульманскомъ пограничьи еще задолго до жизни Махмуда, писавшаго въ 1073 году.[65] Наконецъ, намекъ на борьбу Половцевъ съ Огузами и вытѣсненіе послѣднихъ съ мусульманскаго пограничья находится въ разсказѣ Ауфи о вторженіи въ землю Туркменъ (Огузовъ) жителей страны „Сары";[66] „Сары" же, или „сарыгъ", значитъ по-турецки „желтый". „Если Половцы дѣйствительно были свѣтловолосымъ народомъ — писалъ по этому поводу В. Бартольдъ — то едва ли мы имѣемъ только случайное звуковое совпаденіе между географическимъ (и этнографическимъ?) названіемъ и турецкимъ прилагательнымъ."[67] Событіе это относится къ началу XI вѣка.[68]

Къ началу 1030-ыхъ годовъ Половцы уже окончательно овладѣваютъ средне-азіатскими степями и вытѣсняютъ отсюда Огузовъ, при чемъ Половцы здѣсь впервые выступаютъ подъ тѣмъ своимъ именемъ, подъ которымъ отнынѣ ихъ всегда будутъ знать мусульманскіе источники — подъ именемъ Кыпчаковъ. Около 1030 г. впервые

---

62) В. Бартольдъ въ рецензіи на трудъ Маркварта, с. 141 и въ статьѣ *Ghuzz* въ Enz. d. Islam, II, с. 178—9 прямо считалъ, что Огузы изъ средне-азіатскихъ степей были вытѣснены Половцами; въ нѣмецкомъ же изданіи *12 Vorlesungen* онъ говорилъ осторожнѣе: „es ist möglich (разрядка моя, Д. Р.) daß die Wanderung der Oghuzen im 11. Jahrhundert nach Westen und Süden zum Teil durch den Druck der Qypčaq von Norden hervorgerufen worden ist".

63) В. Бартольдъ въ рецензіи на трудъ Маркварта, с. 142, замѣчаетъ по этому поводу: „Передвиженіе народовъ въ XI в. связано съ распространеніемъ на сѣверо-западъ господства Кытаевъ, во главѣ которыхъ находилась династія Ляо".

64) J. Marquart, *Über d. Volkstum d. Komanen*, с. 91—2; W. Barthold, Enz. d. Islam, II, с. 1085 и 1099; его же, рец. на Маркварта, с. 147. О г. Сауранѣ см. В. Бартольдъ, *Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія*, II, с. 178.

65) W. Barthold, *12 Vorlesungen*, с. 113.

66) J. Marquart, ц. с. с. 41, 52, 54, 108; В. Бартольдъ, рец. на Маркварта, с. 141—2, связываетъ эту страну Ауфи съ селеніемъ Сарыкъ, существовавшимъ въ долинѣ р. Чу.

67) Рецензія на трудъ Маркварта, с. 141—2.

68) J. Marquart, ц. с. с. 54 относилъ это событіе къ пер. пол. X в. и связывалъ съ движеніемъ Куновъ. В. Бартольдъ, въ рецензіи на Маркварта, с. 142, считалъ извѣстія Ауфи относящимися къ XI вѣку. Объ ошибочности всей теоріи Маркварта о „кунскомъ" этапѣ исторіи Половцевъ см. выше, пр. 11.

средне-азіатскія степи вмѣсто „степей Гузовъ" какъ онѣ назывались доселѣ, начинаютъ упоминаться какъ „степи Кыпчаковъ".[69]

Возможно, что уже къ этому времени Половцы изъ средне-азіатскихъ степей стали распространяться и на западъ, къ сѣверному побережью Аральскаго и Каспійскаго морей, продвигаясь къ Волгѣ, вытѣсняя и отсюда Огузовъ-Торковъ.[70]

Въ 40—50-ыхъ годахъ XI ст. происходятъ новые сдвиги на границахъ Туркестана, имѣвшіе огромныя послѣдствія для исторіи всего степного пространства отъ Туркестана до Дуная, а въ равной мѣрѣ и для граничившихъ съ этими степями осѣдлыми государствами отъ Грузіи до Византіи; въ результатѣ этихъ сдвиговъ Половцы, получившіе страшный толчекъ гдѣ-то у предѣловъ Туркестана, съ огромнымъ напоромъ врываются въ Европу и въ 10—15 лѣтъ овладѣваютъ всѣмъ степнымъ пространствомъ до границъ Византіи и Угріи.

Въ 1046 г. несторіанскій митрополитъ Самарканда сообщилъ своему католикосу въ Багдадѣ о томъ, что изъ горъ „между Тибетомъ и Хотаномъ" вышелъ какой-то невѣдомый многочисленный кочевой народъ (700.000 всадниковъ подъ начальствомъ 7-и царей) и появился у Кашгара.[71] Въ этомъ народѣ предполагаютъ Монголовъ-Наймановъ, а причину ихъ сдвига видятъ все въ томъ же государствѣ Кытаевъ.[72] Въ нач. XIII в. мы найдемъ Наймановъ кочующими въ Прииртышьи, на мѣстѣ прежнихъ кочевій Половцевъ;[73] очень возможно, что уже теперь, въ 1046 г., эти Найманы столкнулись съ Половцами, будучи сами вытѣснены изъ областей Кытаевъ. Поэтому В. Бартольдъ совершенно правильно утверждалъ, что „появленіе Половцевъ было звеномъ въ цѣпи народныхъ движеній XI вѣка, простиравшихся отъ границъ Китая до восточной Европы."[74]

Но самый катастрофическій ударъ Половцы получили четыре года спустя, о чемъ уже совершенно опредѣленно повѣствуетъ армянская лѣтопись Матвея Эдесскаго: „въ 499 г. (1050/51 г. по Р. Х.) ... народъ змѣй двинулся въ область Половцевъ (буквально — въ область Полóвыхъ, по-армянски — Хардешъ), разбилъ и согналъ ихъ, послѣ чего Половцы отбросили Узовъ и Печенѣговъ и всѣ эти народы, соединившись, обратили свою ярость на Ромеевъ (Византійцевъ)".[75] Подъ народомъ

---

[69]) W. Barthold, Enz d. Islam, II, с. 178—9 и 1099; его же рецензія на Маркварта, с. 141 и 148; его же *12 Vorlesungen*, с. 114. Упоминаніе это находится у персидскаго поэта Насира-Хусрау, см. E. Browne, *A literary history of Persia*, Cambridge, 1928, II, с. 227, Naşir-i Khusraw, и у персидскаго историка Baihagi, изд. *Marley*, с. 91.

[70]) На раннее проникновеніе Половцевъ къ сѣв. побережью Каспія (т. е. къ концу X — нач. XI в.) какъ-будто указываетъ недолго существовавшее у Персовъ (у Фердовси въ Шахъ-намэ, пер. Fr. Rückert, Berlin, 1895, т. III, с. 178) названіе Каспійскаго моря — Кимакскимъ (ср. J. Marquart, ц. с. 104, 106, 111).

[71]) G. Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, с. 91.

[72]) W. Barthold, *12 Vorlesungen*, с. 121.

[73]) Тамъ же, с. 151.

[74]) Рецензія на Маркварта, с. 142.

[75]) Chronique de Matthieu d'Edesse, I partie, chap. LXXV, въ *Bibliothéque Historique Arméniénne*, tr. en fr. par Ed. Dulaurier, Paris, 1858, с. 89. Къ слову Хардешъ Dulaurier дѣлаетъ такое примѣчаніе: „en arménien Khardêsch signifie blond, qui a les cheveux d'un blond ardent" (с. 404—5). Dulaurier ошибочно считалъ, что это Мадьяры. Нѣмецкій переводъ—у Marquart, *Über d. Volkstum d. Komanen*, с. 54—55. Здѣсь Хардешъ прямо переведно какъ „die Falben". Сообщеніе армянской лѣтописи о по-

„змѣй“ надо, вѣроятно, видѣть или самихъ Кытаевъ, или какое-нибудь монгольское племя, жившее въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ Кытаями.[76]

Вслѣдствіе этого удара, полученнаго отъ народа „змѣй“, значительная часть Половцевъ (но не всѣ, какъ увидимъ ниже) двинулась къ черноморскимъ степямъ и здѣсь, прежде всего, обрушилась на Огузовъ-Торковъ. У насъ нѣтъ никакихъ прямыхъ указаній объ этомъ разгромѣ Торковъ Половцами, но рядъ косвенныхъ фактовъ неопровержимо приводятъ насъ къ этому выводу, позволяя датировать это событіе приблизительно 1054 годомъ. Торки въ это время кочевали между Днѣпромъ и Волгою. Если они и начинали испытывать на себѣ давленіе съ востока первыхъ волнъ Половцевъ, тѣхъ Половцевъ, которые еще до катастрофы 1050/51 г. начали проникать въ Нижнее Поволжье (см. выше с. 178), то давленіе этихъ передовыхъ ордъ Половцевъ все же еще не вызывало большихъ сдвиговъ Торковъ на западъ: мы ничего не слышимъ о томъ, чтобы Торки, вытѣснивъ въ 1048 г. Печенѣговъ изъ лѣваго Приднѣпровья,[77] и дальше насѣдали бы на нихъ, что было бы для нихъ совсѣмъ не трудно послѣ разгрома Печенѣговъ Русскими въ 1036 г. и вражды среди печенѣжскихъ хановъ, кончившейся переселеніемъ Печенѣговъ къ Дунаю и страшной рѣзнею 1048 г.[78] Не подступали Торки въ это время и къ русскимъ границамъ. Очевидно, до 1054 г. они, еще не испытывая съ востока нажима Половцевъ, не стремились уйти изъ степей, расположенныхъ между Днѣпромъ и Волгою. Но въ 1054 г. начинается недолгій натискъ Торковъ на Русь, причемъ Торки въ это время уже не представляли собою сильнаго племени: — иначе отдѣльныя русскія княжескія рати (какъ напр. Всеволода, князя переяславскаго, въ 1054 г.)[79] не

слѣдовавшихъ за 1050/51 г. совмѣстныхъ нападеніяхъ Половцевъ, Узовъ и Печенѣговъ на Византію, вѣрно лишь въ самыхъ широкихъ хронологическихъ рамкахъ: первое нападеніе Печенѣговъ послѣ событій 1050/51 г. было въ 1059 г., да и то по наущенію угорскаго короля (В. Г. Васильевскій, *Византія и Печенѣги*, СПБ, 1908, с. 25), а не вслѣдствіе толчка, полученнаго Печенѣгами отъ Узовъ и Половцевъ; Узы же обрушились на Имперію лишь въ 1064 г. (тамъ же, с. 26—29). А Половцы впервые дойдутъ къ дунайской границѣ Византіи лишь къ концу 70-ыхъ годовъ XI ст. (объ этомъ ниже). Поэтому совершенно непонятно утвержденіе Маркварта, ц. с. с. 55, на основаніи разбираемаго мѣста армянской лѣтописи объ „eigentliche Ursache der grossen Pečenegenfälle unter Konstantin IX. Monomachos.“ Константинъ IX царствовалъ съ 1042 по 1055; при немъ были частыя войны съ Печенѣгами, но со своими, оселенными имъ еще въ 1048 г., и эти войны, будучи чисто-мѣстными, не имѣли никакого отношенія къ событіямъ въ средне-азіатскихъ степяхъ. Тѣмъ менѣе можно было бы ставить въ связь сообщеніе армянской лѣтописи 1050/51 г. съ массовыми поселеніями Византіей Печенѣговъ — сперва орды Кегена, а затѣмъ остатковъ Тираховой орды, такъ какъ это разселеніе произошло еще въ 1048 году.

[76]) J. Marquart, ц. с. с. 55 видѣлъ въ народѣ „змѣй“ Кытаевъ или Кайевъ. Бартольдъ, *12 Vorlesungen*, с. 121, склоненъ былъ считать, что „es ist sehr wahrscheinlich, dass zu jener Zeit nicht die Qytai selbst nach dem Westen gegangen sind, sondern die von ihnen in Bewegung gesetzten mongolischen Stämme, die zuerst den östlichen und dann den westlichen Teil der Mongolei inne hatte“. Замѣчанія по поводу Кайевъ см. тамъ же, с. 107.

[77]) Д. Расовскій, *Печенѣги, Торки и Берендѣи на Руси и въ Угріи*, с. 8 и пр. 38. В. Н. Златарски, *История на българската държава прѣзъ срѣднитѣ вѣкове*, т. I, ч. 2, с. 114—115 считалъ, что выселеніе Печенѣговъ изъ лѣваго Приднѣпровья произошло ок. 1032 г. но, къ сожалѣнію, не приводилъ никакихъ объясненій въ пользу этой даты.

[78]) В. Г. Васильевскій, *Византія и Печенѣги*, Труды, т. I, СПБ, 1908, с. 9—14; В. Н. Златарски, ц. с. I, с. 88—92; Д. Расовскій, ц. с. с. 7—8.

[79]) П. С. Р. Л. I², ст. 162; ср. Д. Расовскій, ц. с. с. 8.

могли бы побѣждать ихъ. Все это говоритъ за то, что около этого года Торки были сломлены Половцами и бросились искать убѣжища въ степныхъ пространствахъ южной Руси. Но Половцы шли за ними по пятамъ и въ томъ же 1054 г. русская лѣтопись, вслѣдъ за упоминаніемъ о пораженіи Торковъ отъ Русскихъ въ переяславскомъ княжествѣ, говоритъ и о приходѣ туда же — впервые въ исторіи Руси — Половцевъ.[80] Изъ послѣдующихъ сообщеній лѣтописи мы знаемъ, сколько Торковъ (и Печенѣговъ, послѣдніе, очевидно, были тѣ, которые въ свое время покорились Торкамъ[81]) оказалось подчиненными Половцамъ и остались съ ними въ степяхъ въ результатѣ разгрома 1054 года.[82]

Разбивъ Торковъ и сбивъ ихъ къ границамъ Руси, Половцы обрушиваются на самую Русь, — вѣроятно изъ-за принятія послѣднею части торкскихъ бѣглецовъ.[83] Въ 1061 г. Половцы въ первомъ ратномъ столкновеніи съ Русскими на днѣпровскомъ лѣвобережьи, наносятъ послѣднимъ пораженіе — „се бысть первое зло на Русьскую землю отъ поганыхъ и безбожныхъ врагъ“ — пишетъ русскій лѣтописецъ.[84]

Въ 1060-ыхъ годахъ Византійцы и Русскіе окончательно добиваютъ Торковъ и остатки ихъ размѣщаютъ по своимъ приграничнымъ областямъ;[85] благодаря этимъ событіямъ Половцамъ открывалась безпрепятственная дорога въ „Заднѣпровье“, т. е. въ степи днѣпровскаго правобережья. Въ 1071 г. видимъ Половцевъ переправляющимися черезъ Днѣпръ и нападающими на кіевское княжество;[86] въ 70-ыхъ г. г. XI ст. они распространяются уже по низовьямъ Днѣпра, Днѣстра и Дуная; къ концу этого десятилѣтія мы видимъ ихъ въ непосредственной близости отъ дунайскаго пограничья Византіи, гдѣ кочевала часть Печенѣговъ, вытѣсненныхъ сюда изъ причерноморскихъ степей. Первыя извѣстія здѣсь о Половцахъ говорятъ какъ-будто о мирномъ уживаніи кочевниковъ между собою и объ ихъ совмѣстныхъ грабительскихъ набѣгахъ:[87] въ 1078 г. Половцы, которые подъ именемъ Кумановъ впервые съ этого года появляются въ византійскихъ источникахъ, были призваны

---

[80]) П. С. Р. Л. I², ст. 162.

[81]) О такихъ Печенѣгахъ см. у Ибнъ-Фадлана (А. З. Валидовъ, *Мешхедская рукопись Ибну-ль-Факиха*, с. 246) и у Константина Багрянороднаго, *De administrando imperio*, гл. 37 (русск. пер. въ *Известиях византийских писателей о Северном Причерноморьи*, Ивз. Гос. Ак. Ист. Мат. Культ. в. 91, 1934, с. 16). Ср. П. Голубовскій, *Печенѣги, Торки и Половцы до нашествія Татаръ*, Кіевск. Унив. Изв. 1883, № 3, с. 135—6; его же, *Объ Узахъ и Торкахъ*, Ж. М. Н. Пр. 1884, іюль, с. 11—12.

[82]) Д. Расовскій, ц. с. с. 13.

[83]) О причинахъ первыхъ русско-половецкихъ войнъ см. мою работу *Печенѣги, Торки и Берендѣи на Руси и въ Угріи*, с. 8—9, особенно пр. 42 и 46 и с. 13—14.

[84]) П. С. Р. Л. I², ст. 163, II³, ст. 150—151.

[85]) В. Васильевскій, ц. с. с. 26—29; В. Златарски, ц. с. с. 115—119; Д. Расовскій, ц. с. с. 9—10.

[86]) „Воеваша Половци оу Ростовьцѧ и оу Неятина“, П. С. Р. Л. I² ст. 174. Оба города у р. Роси, правомъ притокѣ Днѣпра.

[87]) Мнѣ приходилось уже высказывать мысль, что кочевая орда обычно разсматриваетъ разбитыхъ ею другихъ кочевниковъ какъ своихъ рабовъ. Таковъ, очевидно, былъ взглядъ у Половцевъ на Торковъ, изъ-за принятія которыхъ Русью можетъ быть и начались первыя войны Половцевъ съ Русью (*Печенѣги, Торки и Берендѣи*..., с. 8—9 и 13—14). Съ Печенѣгами же Половцы никогда не соприкасались, будучи всегда раздѣлены Торками. Вѣроятно этимъ и надо объяснять первоначальное мирное уживаніе Половцевъ съ Печенѣгами на Дунаѣ, пока интриги Византіи и дѣлежи добычи не возстановили эти двѣ турецкія орды одну противъ другой.

изъ-за Дуная, вмѣстѣ съ Печенѣгами, въ предѣлы имперіи однимъ изъ претендентовъ на византійскій престолъ, Никифоромъ Василаки. Оба турецкихъ народа, въ качествѣ вспомогательнаго войска претендента, дошли до Адріанополя, повергая все на своемъ пути огню и разоренію.[88]

Изъ придунайскихъ степей Половцы начинаютъ совершать свои набѣги и на Угрію; возможно, что именно они, а не Печенѣги (венгерскіе источники называютъ то однихъ, то другихъ) въ 1070 г. ворвались черезъ Мезешегскій перевалъ въ Паннонію и опустошили Угрію до Бигара;[89] въ 1086 г. уже самъ угорскій король Соломонъ, изгнанный изъ родины двоюродными братьями, поднимаетъ Половцевъ въ походъ на Угрію, чтобы съ ихъ помощью вернуть себѣ угорскую корону.[90] Въ 1087 г. тотъ же Соломонъ, ничего не достигнувъ въ Угріи, повелъ придунайскихъ Половцевъ и Печенѣговъ въ большой походъ на Византію, къ самому Константинополю.[91] Въ 1092 г. Половцевъ изъ Поднѣпровья и Поднѣстровья призываетъ галицкій князь Василько для похода на Польшу, въ Повисліе, куда послѣ этого, Половцы будутъ проникать и самостоятельно.[92]

Такъ Половцы на западѣ дошли къ границамъ тѣхъ осѣдлыхъ государствъ — Руси, Угріи и Византіи — сосѣдить съ которыми Половцамъ пришлось затѣмъ во всю свою почти двухвѣковую исторію. Интересно отмѣтить, что первыя проникновенія Половцевъ въ эти государства въ большинствѣ случаевъ совершались благодаря призывамъ, шедшимъ изъ самихъ же этихъ государствъ: слишкомъ былъ великъ соблазнъ воспользоваться появившейся у границъ осѣдлыхъ культуръ подвижной военной силой кочевниковъ; вотъ почему пути для хищническихъ набѣговъ въ эти страны указали Половцамъ сами же Византійцы и Угры; а путь въ Польшу Половцамъ показали Русскіе.

Было бы невѣрнымъ представлять себѣ это движеніе Половцевъ второй половины XI в. какъ нѣкое переселеніе, походъ съ востока на западъ. Это было именно разселеніе, такъ какъ и послѣ окончанія этого движенія, до самаго монгольскаго нашествія, Половцы остались господствовать отъ Туркестана до Дуная, — на всей огромной территоріи, пройденной ими въ 50—70-ыхъ годахъ XI в., достигая на с.-в. Камы, Тобола, Ишима и Иртыша, а на югѣ и юго-западѣ простираясь до побережій Аральскаго, Каспійскаго и Чернаго морей. Ударъ, который Половцы получили въ 1050/51 г. гдѣ-то въ средне-азіатскихъ степяхъ и который вынудилъ ихъ къ выходу въ Европу, не вытѣснилъ ихъ изъ Средней Азіи; народъ „змѣй“ не остался въ средне-азіатскихъ степяхъ и мы будемъ видѣть Половцевъ на всемъ протяженіи XII и перв. пол. XIII столѣтій также и въ мѣстахъ ихъ древнѣйшихъ азіатскихъ кочевій.

Резюмирую: разселеніе Половцевъ изъ сѣверныхъ частей средне-азіатскихъ степей началось еще въ IX в. и шло на западъ первоначально сѣверомъ, черезъ средній

---

[88]) В. Васильевскій, ц. с. с. 37; В. Златарски, ц. с. с. 161—2.

[89]) Д. Расовскій, ц. с. с. 17 и пр. 87.

[90]) В. Васильевскій, ц. с. с. 48—49.

[91]) В. Васильевскій, ц. с. с. 48—49, В. Златарски, ц. с. с. 188—9.

[92]) П. С. Р. Л. I², ст. 215: „В се лѣто воеваша Половци Лахы с Василькомь Ростиславичемъ“; ср. И. Линниченко, *Взаимныя отношенія Руси и Польши до половины XIV ст.* К. 1884, пр. 2 къ стр. 122.

Уралъ, къ Камѣ. Во второй половинѣ X в., вѣроятно вслѣдствіе движенія народовъ, вызваннаго образованіемъ мощнаго государства Кытаевъ въ Срединной Азіи, Половцы изъ сѣверныхъ предѣловъ средне-азіатскихъ степей, т. е. съ верхняго теченія Иртыша, устремились на югъ, къ Туркестану, вытѣсняя изъ южнаго пояса средне-азіатскихъ степей Огузовъ-Торковъ. Къ 1030-ымъ годамъ Половцы становятся полными хозяевами всѣхъ этихъ степей, до мусульманскаго пограничья. Ударъ по Половцамъ въ 1050—51 г. народа „змѣй" сшибъ значительную часть Половцевъ съ мѣстъ ихъ кочеванiй, послѣ чего они двинулись въ Европу: въ теченіе тридцати лѣтъ Половцы продвигаются по степямъ на западъ, покуда не доходятъ до естественныхъ предѣловъ своего распространенія: — лѣсистыхъ Карпатъ, Желѣзныхъ воротъ Дуная и Балканскаго хребта, за которыми уже была Византія и Угрія. Прежніе же обитатели степей — Огузы-Торки вѣеромъ разметывались Половцами, находя спасеніе или окончательную гибель на пограничьяхъ осѣдлыхъ государствъ — Византіи, Руси и Угріи.

Д. Расовскій.

Прага.

LES COMANS

par

D. RASSOVSKY

Dans le second chapitre de son travail sur les Comans l'auteur s'occupe de l'expansion des Comans des lieux de leur demeure originelle — la partie septentrionale de steppes de l'Asie Centrale, entre l'Irtych et l'Ural, où au IX et X siècles les Comans étaient connus aux Arabes sous le nom de Kimaks. Vers le milieu du X s. une des tribus des Kimaks, les Kyptchaks, s'approprient le pouvoir et donnent leur nom au peuple entier.

On peut supposer que sous l'influence de la formation de l'état des Kytaïs, dont l'expansion a provoqué le déplacement des peuples nomades des steppes de l'Asie Centrale, les Comans se dirigent au commencement du XI siècle vers le Sud, en repoussant de la partie Sud de ces steppes leurs compatriotes, les Turques Oghuzes (Torks) et atteignent les frontières du Monde irano-musulman. Sous la pression du peuple „Serpent" (c'étaient probablement les Kytaïs ou quelque autre peuple mongole) les Comans commencent en 1050—51 leur mouvement vers l'Ouest et pénètrent en Europe. On doit noter, que cette expansion ne s'effectuait pas par le chemin étroit des steppes situées sur les rives de la Mer Caspienne et de la Mer Noire, mais avançait en ligne déployée, en arrivant au Nord jusqu'à l'Ural Central, en aval de la Kama, dans la Volga moyenne et en amont du Don et du Donetz. Ce mouvement vers l'Ouest dura à peu près 30 ans, jusqu'à ce que les Comans arrivèrent vers 1080 aux frontières naturelles de leur expansion — les Carpathes, les Portes de Fer du Danube et les Balkans, ce qui causa leur arrêt. Ayant occupé les steppes sur les rives de la Mer Noire, les Comans sont restés maîtres aussi dans les steppes de l'Asie Centrale. Leur pouvoir s'étendît de cette manière depuis l'amont de l'Irtych et le lac Balkhach à l'Est jusqu'en aval du Danube à l'Ouest.

ZWEI BYZANTINISCHE PEKTORALKREUZE

AUS ÄGYPTEN

In einem sehr anregenden Aufsatz im Pantheon, Jahrgang 1928, hat Marc Rosenberg ein byzantinisches Pektoralkreuz aus dem Frankfurter Kunsthandel bekanntgegeben und auf seine Technik hin untersucht.[1] Das hier auf Taf. V, 1 nochmals abgebildete Goldkreuz befindet sich seit mehreren Jahren im Besitz der Kunsthandlung Hackenbroch in Frankfurt am Main. Es besteht aus einer hohlen Goldblechkapsel mit profilierter Anhängeöse; die Gesamtlänge beträgt 8·1 *cm*. Die Vorderseite der Kapsel zeigt vier Medaillons mit den Büsten der vier Apostel und in der Mitte eine Christusfigur in getriebener Arbeit. Medaillons und Kreuzarme sind von einer dachförmigen Rahmung umgeben. Das rückwärtige Blech der Kapsel ist glatt, in seiner Mitte ist ein dreieckiger Lappen ausgeschlitzt, der eine Öffnung schließt, die zur Gegenlötung der im Kapselinneren eingefügten Futterplatte notwendig war. Auf Grund dieses technischen Details, dessen Deutung seinem großen Kennertum ein glänzendes Zeugnis ausstellt, hat damals Rosenberg die Echtheit des Stückes erwiesen. Als weiteres Beispiel für diese Art der Lötung in Hohlräumen konnte er ein Medaillon des ersten Schatzes von Szilágy-Somlyó aus dem Ende des 4. Jahrhunderts anführen.[2]

Der Fundort des Frankfurter Kreuzes ist nicht bekannt. Für seine Herkunft ist es daher von großem Interesse, daß das koptische Museum in Kairo ein fast identisches, in Ägypten gefundenes Gegenstück besitzt (Taf. V, 3).[3] Das ägyptische Kreuz ist 7·5 *cm* lang und 5·2 *cm* breit. Vergleicht man beide Kreuze, so kommt man zu dem Schluß, daß sie aus ein und derselben Werkstatt stammen, ja man ist auf den ersten Blick versucht, an Anfertigung über dem gleichen Preßmodel zu glauben. Bei näherer Prüfung zeigen sich jedoch geringfügige Abweichungen, aus denen man schließen muß, daß die Kreuze nicht gepreßt sondern nach einer gemeinsamen Vorlage in Treibarbeit kopiert sind. Daß die Aufhängeösen von verschiedener Form sind, braucht nichts zu besagen, da sie gesondert gefertigt und angelötet sind. Auch die Beobachtung, daß die Rahmung der Medaillons und der Kreuzarme bei dem Frankfurter Stück klarer vom Grund abgesetzt ist als bei dem Stück aus Kairo, ließe sich durch verschiedenartige Überarbeitung nach dem Pressen erklären. Entscheidend ist die abweichende Be-

---

1) Marc Rosenberg, *Ein goldenes Pektoralkreuz*. Pantheon 1928, 151 ff.

2) Rosenberg a. a. O. 153 Abb. 4. J. Hampel, *Alterthümer d. Frühen Mittelalters in Ungarn 3* (1905) Taf. 15, 5.

3) Die Abbildungsvorlage No 6 auf der Taf. V und die Erlaubnis der Veröffentlichung wird der Direktion des koptischen Museums in Kairo verdankt.

handlung der figürlichen Darstellungen. Während die Büsten und die Christusfigur des Frankfurter Kreuzes eckig und streng von einem planen Grund abgesetzt sind, wirken sie bei dem Kreuz aus Kairo sehr viel weicher und gehen unmerkbar in die Fläche über. Das ägyptische Stück ist überdies in den Einzelheiten viel sorgfältiger durchgearbeitet. Das fällt am meisten in der Behandlung des Christuskopfes auf. Sein Haar ist nicht in glatten Strähnen gegeben sondern spiralenförmig gewellt, die Gesichtszüge sind weicher und voller, Auge und Mund sind zwar betont, aber nicht durch übertriebene Starrheit hervorgehoben. Während die seitlichen und das obere Medaillon nur durch breitere, weichere Wiedergabe der Köpfe von den Medaillons des Frankfurter Stückes abweichen, macht sich bei der bärtigen Petrusbüste des unteren Medaillons wieder ein stärkerer Qualitätsunterschied bemerkbar. Der Saum des Gewandes ist breit gerippt, der Bart wird deutlicher gegeben, die Haarbehandlung ist reicher und die Gesichtszüge entbehren der Starre.

Es besteht kein Zweifel, daß das Kreuz aus Kairo in der Ausführung viel besser als sein Frankfurter Gegenstück ist. Ebenso sicher ist aber auch, daß beide Stücke werkstattmäßig auf das engste zusammengehören und — wohl von verschiedenen Händen — mit dem Streben, die gemeinsame Vorlage so genau wie möglich zu kopieren, angefertigt sind. Die Werkstatt, aus der beide Kreuze stammen, wird man im byzantinischen Ägypten suchen müssen.

Für die Zeitbestimmung des Frankfurter Kreuzes hat schon Marc Rosenberg mit Recht das große Goldkreuz Justins II. (565—578) im Vatikan herangezogen.[4] Das auf dem rechten Arm des Kreuzes eingefügte Medaillon mit dem Brustbild der Kaiserin Sophia (Taf. V, 7) zeigt besonders in der Art der Wiedergabe der Augen eine große Ähnlichkeit mit unseren beiden Goldkreuzen, denen es in der Qualität allerdings weit überlegen ist. Das Kreuz Justins II. dürfte aus einer im Dienste des kaiserlichen Hofes stehenden Konstantinopler Goldschmiedewerkstatt stammen. Bereits in das 7. Jahrhundert gehört eine bronzene, vergoldete Scheibenfibel aus dem langobardischen Gräberfeld von Nocera Umbra (Taf. V, 6).[5] Sie ist die Arbeit eines in langobardischen Diensten oder im Exarchat von Ravenna tätigen Handwerkers. Die in Bronzeblech getriebene Büste einer Frau ist von minderer Qualität, aber ein gutes Beispiel dafür, wie derartige Treibarbeiten aus geringeren Werkstätten im byzantinischen Italien und in den angrenzenden langobardischen Gebieten verbreitet waren.[6] Auch Treibarbeiten mit Tierdarstellungen finden sich in dieser Periode, wie ein besonders prächtiger goldener Sattelbeschlag byzantinischer Herkunft aus Grab 119 der langobardischen Nekropole von Castel Trosino zeigt.[7] Als sehr viel einfacheres Beispiel sei hier eine

[4]) Pantheon 1928 a. a. O.

[5]) Das Stück stammt aus Grab 39, Vgl. Mon. Antichi 25, 1919, 111 e.

[6]) Figürliche byzantinische Treibarbeiten wie die Scheibenfibel von Nocera Umbra dürften für die wenigen bekannten germanischen Treibarbeiten des 7. Jahrhunderts mit Menschendarstellungen als Vorlagen gedient oder sie doch zumindest stark beeinflußt haben. Vgl. zwei langobardische Goldkreuze mit Tierornament Stil II und Menschendarstellungen von Dueville (Mus. Vicenza) und von Castignanica (Mus. Mailand), ferner die Bleche mit Reiterdarstellungen von Cividale (N. Åberg, *Die Goten und Langobarden in Italien* [1923] 92 Abb. 146), Seengen (24. Jahresber. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. 1932 Taf. 6, 3) und die Brakteatenfibel von Pliezhausen (W. Veeck, *Die Alamannen in Württemberg* [1931] Taf. H, 1).

[7]) N. Åberg, *Die Goten und Langobarden in Italien* (1923) 126 Abb. 261.



1



2



3



4 a



4 b



5



6



7

bronzene Schnalle des Stockholmer Museums, die in Trapezunt erworben wurde, mitgeteilt.[8] Ihr Beschlag ist mit einer in Aufsicht gegebenen doppelköpfigen Schlange verziert, deren Leib eine Eidechse umgibt.

Alle diese Treibarbeiten gehören nach dem Befund in den langobardischen Gräberfeldern, nach ihrer Form (Stockholmer Schnalle) und nach ihrem Stil (ägyptische Kreuze und Kreuz Justins II.) in das späte 6. und in das 7. Jahrhundert. Eine große Anzahl von nicht figürlich verzierten Arbeiten dieser Periode lassen sich an sie anschließen, unter ihnen als wichtigste Gruppen die Schätze von Kerynia auf Zypern[9] und aus Ägypten[10] und der gut datierte byzantinische Import in den awarischen Gräberfeldern Ungarns, der in die Zeit nach 568 gehört.[11] Es ergibt sich damit für die beiden ägyptischen Pektoralkreuze eine sichere zeitliche Einordnung. Die Bedeutung der Kreuze für die Entwicklungsgeschichte der Darstellung Christi und der Apostel, auf die wir hier nur kurz hinweisen können, wird durch diese auf antiquarischem Wege gewonnene Datierung noch wesentlich erhöht.

Die hier im Anschluß an die beiden ägyptischen Pektoralkreuze zusammengestellten Treibarbeiten mit figürlichen Darstellungen sind bei allen Unterschieden in der Qualität doch ein beredtes Zeugnis für das einheitliche Gesicht des byzantinischen Kunstgewerbes im späten 6. und im 7. Jahrhundert. Man könnte bei ihrer geringen Zahl allerdings einwenden, daß sie lediglich durch die Technik des Treibens und durch gewisse zeitbedingte stilistiche Einzelheiten wie die Augenbehandlung[12] zu einer Gruppe zusammengeschlossen seien und daß in Wahrheit sehr wohl das Kunstgewerbe in Ägypten, Italien oder dem byzantinischen Osten eine eigene Entwicklung genommen habe. Aber die Untersuchung anderer Denkmälergruppen lehrt, daß trotz gewissen regionalen Eigenguts die byzantinischen Metallarbeiten in der Zeit zwischen Justinian und Heraclius, also in der Periode größter territorialer Ausdehnung des byzantinischen Reiches, von einer fabrikmäßigen Gleichförmigkeit sind. Diese Einheitlichkeit erstreckt sich sowohl auf den Typenschatz wie auf den Stil und die Technik. Das ist umso erstaunlicher, als an der Herstellung dieser Dinge im Raum zwischen Spanien und Südrußland Handwerker verschiedenster Nationalität beteiligt waren. Gewisse zur Tracht gehörige Metallgegenstände wie Gürtelschnallen und Gürtelgarnituren und gewisse mit ihnen verbundenen Ornamente waren zudem in Menge weit über die Grenzen des byzantinischen Reiches hinaus bei den Völkern der ungarischen Tiefebene, des Balkans und der russischen Steppen verbreitet. Sie zeigen, wie ungeeignet im frühen Mittelalter ein großer Teil des archäologischen Formengutes zur Erkenntnis völkischer Eigenart ist. Eine Sichtung des zahlreichen, in den Museen der Mittelmeerländer verstreuten byzantinischen Kleinaltertümer würde die Internationalität gewisser

---

[8]) Fornvännen 17, 1922, 25 Abb. 9. Mus. Stockholm, No. 16658.

[9]) O. M. Dalton, *Catalogue of Early Christian Antiquities* (1901) 86 ff. Brit. Mus.

[10]) W. Dennison, *A Gold Treasure of the Late Roman Period* (1918).

[11]) Hampels 3. Gruppe. Vgl. N. Fettich, *Das Kunstgewerbe der Awarenzeit in Ungarn, Archaeologia Hungarica* 1, 1926 passim u. G. László, *Contributi ai rapporti antichi cristiani dell'arte industriale dell'epoca avara* (1935) passim. Besonders wichtig die Preßmodelfunde von Fönlak und Kunszentmárton.

[12]) Ein gutes Beispiel für die schematische Augenbehandlung der Zeit um 600 ist ein Preßmodel aus Adalia (Kleinasien), Prähist. Zeitschr. 24, 1933, 294 Abb. 1.

Formen sehr deutlich werden lassen. Hier möge der Hinweis auf einige besonders augenfällige Beispiele genügen. Neben den gegossenen Bronzeschnallen mit Palmettenblattverzierung[13] und den Gürtelgarnituren mit ausgeschnittenen Ornamenten[14] besitzen auch die aus Gold-, Silber- oder Bronzeblech gefertigten Gürtelbestandteile mit kommaförmigen Ornamenten eine sehr weite Verbreitung. Besonders häufig sind sie in den langobardischen Gräberfeldern Italiens,[15] vereinzelt finden sie sich als byzantinischer Import bei den germanischen Stämmen nordwärts der Alpen[16] und neuerdings sind sie auch aus Bulgarien bekannt geworden.[17] Eine goldene Riemenzunge des Museums Bagdad von Ninive (Taf. V, 4) und eine kleine derartige Riemenzunge des Kaiser Friedrich Museums Berlin aus dem Kairoer Kunsthandel (Taf. V, 5)[18] belegen diese Gruppe, deren Ziermuster sich auch auf anderen Goldschmiedearbeiten oder Mosaiken des 6. und 7. Jahrhunderts wiederfinden,[19] für den byzantinischen Osten und für Ägypten.

Die Einheitlichkeit des byzantinischen Kunstgewerbes im Mittelmeerraum und seine Bedeutung als Ausstrahlungszentrum, das im 6. und 7. Jahrhundert die Völker West- und Mitteleuropas und des Ostens bis zum Altai hin beeinflußt, ist ein bisher noch viel zu wenig gewürdigtes Phänomen; die beiden ägyptischen Pektoralkreuze und die mit ihnen verwandten Treibarbeiten sind innerhalb dieses Komplexes nur eine kleine, wenn auch sehr bezeichnende Gruppe.

Joachim Werner.

Frankfurt a. M.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Taf. V, 1. Goldkreuz in Frankfurt.
2. Schnalle aus Trapezunt.
3. Goldkreuz in Kairo (größer als 1:1).
4. Riemenzunge aus Ninive.
5. Riemenzunge in Berlin.
6. Scheibenfibel von Nocera-Umbra.
7. Medaillon aus dem Goldkreuz des Justins II.

---

13) Exemplare aus Sofia, Carthago, Kertsch und Südengland erw. in Brit. Mus. Guide to Anglo-Sax. Antiquities (1923) 60 mit Abb. 60 b. Ferner z. B. Südrußland: 6 Stücke aus dem krimgot. Grabfeld Suuk-Su, Isvjest. Arch. Komm. 19, 1906 Taf. 10, 19, aus Sizilien: Byz. Zeitschr. 21, 1912, 203 Abb. 23; aus dem langob. Gräberfeld Nocera Umbra: Åberg a. a. O. 114 Abb. 206.

14) Vgl. die Zusammenstellung von L. A. Matzulewitsch in Sem. Kond. 1, 1927, 131 f. Ein Stück aus Achmim (Ägypten), Amtl. Ber. a. d. preuß. Kunstsamml. 51, 1930, 61 Abb. 6.

15) Åberg a. a. O. 120 ff.

16) Vgl. eine Riemenzunge von Weingarten in Baden, J. Werner, *Münzdat. austras. Grabf.* (1935) 57.

17) Germania 19, 1935 Taf. 19, 2, 19—22.

18) Iraq-Museum Bagdad Inv. 5512 u. Kaiser Friedrich Museum Berlin Inv. 10449.

19) Z. B. Goldohrringe aus Ägypten bei Dennison, *A Gold Treasure of the Late Roman Period* (1918) Taf. 43. Mosaik in der Hagia Sophia, O. M. Dalton, *East Christian Art* (1925) Taf. 67 b.

ШИФЕРНАЯ ИКОНА XVI-ГО ВѢКА

Шиферная икона (табл. VI), принадлежащая О. В. Карповой, интересна благодаря надписи, точно устанавливающей время ея возникновенія и называющей имя заказчика. Послѣднее позволяетъ прослѣдить нѣкоторыя черты той культурно-бытовой обстановки, въ которой протекала жизнь московскихъ „боярскихъ дѣтей" первой половины XVI-го вѣка. Кромѣ того, наличіе даты на иконѣ можетъ быть полезнымъ для опредѣленія времени возникновенія другихъ произведеній подобнаго рода, которыя можно найти во многихъ собраніяхъ, но датировка которыхъ нерѣдко вызываетъ затрудненія.[1]

Икона рѣзана на темномъ шиферномъ камнѣ. Размѣръ ея: 15×24 см., толщина доски 1,4 см. Икона вставлена въ сосновую доску, въ которой для этого выдолбленъ „ковчежецъ", размѣромъ равный иконѣ. Деревянная доска (19,5×29,5 см.) ссохлась и выгнулась, обѣ укрѣплявшія ее шпонки (шириной въ 3 см., толщиной 0,7 см.) выпали, оставивъ пустыя выемки. Благодаря выгибу на деревѣ образовались въ нѣкоторыхъ мѣстахъ продольныя трещины. Доска съ обратной стороны и по краямъ обтянута малиновымъ бархатомъ, подъ который подложенъ толстый картонъ.[2] Бархатъ подходитъ подъ окладъ изъ когда-то позолоченной серебряной басмы. Она покрываетъ выступающіе края деревянной доски и состоитъ изъ четырехъ отдѣльныхъ пластинокъ (ширина ихъ въ среднемъ 4,2 см.). Четкій, довольно выпуклый узоръ басмы составленъ изъ центральной группы цвѣтовъ и фруктовъ и изъ расходящихся въ обѣ стороны завитковъ растительныхъ побѣговъ съ мелкими цвѣтами. Этотъ орнаментъ уже на боковыхъ пластинкахъ, чѣмъ на верхней и нижней, и окаймленъ двумя жгутами: съ внѣшней стороны его образуетъ волнообразная выпуклая линія, съ внутренней — жгутъ покрытъ косыми и поперечными насѣчками. Пластинки оклада прикрѣплены къ деревянной доскѣ гвоздиками съ выпуклой шляпкой.

Окладъ поздній. Если судить по несимметричному распредѣленію цвѣтовъ въ центральной группѣ орнамента, то его можно отнести къ первой половинѣ XVIII столѣтія.

Шиферная доска иконы довольно хорошей сохранности. Только на поляхъ есть

---

[1]) См., напримѣръ, *Каталогъ собранія древностей графа А. С. Уварова*, Москва, 1907: описаніе каменныхъ иконъ. № 21—62, отд. VIII—XI. Большинство памятниковъ не датировано вовсе, остальные только приблизительно.

[2]) Лѣвый верхній уголъ доски обгорѣлъ, дерево обуглилось, картонъ и бархатъ оборваны. Подложенныя мѣста бархата порыжѣли, по краямъ ворсъ стерся. Въ верхній край доски ввинчено небольшое мѣдное кольцо.

поврежденія и отъ фона нижняго пояса изображеній отколота тонкая пластинка: въ этомъ мѣстѣ трещина проходитъ и черезъ ликъ средней фигуры святого. Рельефъ же иконы сохранился неповрежденнымъ, онъ только потертъ отъ времени въ наиболѣе выпуклыхъ мѣстахъ. Невысокій (1½—2 миллиметра), плоскій рельефъ вырѣзанъ такъ, что фонъ углубленъ и изображенія находятся на уровнѣ полей иконы. Моделировки почти нѣтъ, только по краямъ фигуры закруглены и немного выступаютъ нѣкоторыя детали, всѣ же подробности сдѣланы тонкой, искусной гравировкой.

Шиферная доска иконы раздѣлена на три части. Первыя двѣ заключаютъ въ себѣ изображенія, въ третьей находится надпись. Въ верхнемъ поясѣ помѣщена сцена Рождества Христова съ надписью: **СТОЕ РОЖЕСТВО ХВО**. Волнообразная линія надъ изображеніемъ обозначаетъ небесный сводъ. Подъ нимъ посерединѣ возвышаются двѣ горы со скалистыми, лещадковыми верхушками. Въ расщелинѣ между ними круглая звѣзда, четыре луча которой направлены на сцену Рождества. По сторонамъ горъ два поклоняющихся съ покрытыми руками архангела. Надъ лѣвымъ надпись **МІХАИ**, надъ правымъ — **ГАВРЛИ**. Въ центрѣ композиціи лежитъ на ложѣ Богородица — ногами вправо, на правомъ боку, облокотившись на правую руку. Голова Ея окружена нимбомъ, подъ которымъ въ рамкѣ, имѣющей видъ короны, надпись **МР ΘΥ**. За Ея ложемъ лежитъ въ ясляхъ спеленутый Христосъ, также съ нимбомъ вокругъ головы. По сторонамъ яслей головы вола и осла. Слѣва къ Богородицѣ подъѣзжаютъ верхомъ три волхва въ остроконечныхъ фригійскихъ шапкахъ. Передній — средовѣкъ — указываетъ рукой на звѣзду. Второй волхвъ — молодой, третій — старый. Въ ногахъ ложа изображены пальма и трубящій въ рогъ пастухъ. Въ нижнемъ лѣвомъ углу сцены сидитъ размышляющій Іосифъ, опустивъ голову на руку. Къ Іосифу подходитъ пастухъ въ тулупѣ, мѣхомъ вверхъ, съ сучковатымъ посохомъ въ лѣвой рукѣ. Подъ Богородицей сидитъ у купели бабка съ нагимъ Младенцемъ на колѣняхъ. Въ правомъ нижнемъ углу композиціи сидящій пастухъ кормитъ собаку.

Композиція Рождества, какъ мы видимъ, очень проста и архаична, что объясняется до извѣстной степени техникой рельефа въ шиферномъ камнѣ, обобщающей болѣе сложныя формы. Отдѣльныя иконографическія черты типичны. Таковы, напримѣръ, позы Іосифа (высоко поднятое колѣно лѣвой согнутой ноги, облокоченная на него лѣвая рука и протянутая впередъ правая нога, параллельно которой свободно лежитъ правая рука)[3] и Богоматери, преклоняющіеся ангелы, скалы и звѣзды между ними, подъѣзжающіе и указывающіе на звѣзду волхвы, ясли со спеленутымъ Младенцемъ. Но нѣкоторыя детали уже не поняты. Нѣтъ обыкновеннаго изображенія пещеры, хотя съ одной стороны и проходитъ грань, которая должна отдѣлять пещеру отъ остальнаго пространства. Потеряли свой первоначальный видъ волъ и оселъ, представленные здѣсь съ необыкновенно длинными шеями, покрытыми гривой. Форма купели настолько искажена, что можно сомнѣваться, зналъ ли художникъ какую подробность онъ изображалъ. Перечисленныя особенности иконы нельзя объяснить только грубой техникой рельефа, потому что нѣкоторыя, даже мелкія детали изображены очень тщательно: напримѣръ, различіе возраста волхвовъ.

[3]) Ср., напр., миніатюру ватиканскаго менологія. Н. Покровскій, *Евангеліе въ памятникахъ иконографіи*. СПБ. 1892, рис. 42.



Искаженія возникли благодаря недостаточному пониманію художникомъ имѣвшагося у него оригинала. Можно предполагать, что оригиналомъ послужила какая-нибудь икона или, скорѣе, миніатюра аѳонскаго происхожденія. Объ этомъ могла бы свидѣтельствовать одна интересная и рѣдкая деталь, имѣющаяся на нашей иконѣ — сидящій пастухъ, который кормитъ собаку. Подобная подробность до сихъ поръ была извѣстна только на миніатюрѣ Четвероевангелія XII-го вѣка аѳонскаго Пантелеймонова монастыря, но и тамъ она входила не въ составъ композиціи Рождества, а въ составъ отдѣльной сцены — Благовѣстія ангела пастырямъ.[4]

Во второмъ поясѣ на иконѣ помѣщены изображенія именныхъ святыхъ, обращенныхъ къ зрителю фронтально: посерединѣ святой князь Владиміръ, по сторонамъ: слѣва — Петръ Чудотворецъ, справа — Алексѣй Чудотворецъ. Имена ихъ написаны въ широкой строкѣ надъ изображеніемъ. Окончанія двухъ словъ (-ВОРЕЦЬ и ДОТВОРЕЦЬ) не помѣстились въ строку и вырѣзаны на фонѣ непосредственн подъ тѣми словами, къ которымъ относятся. Святые представлены на гладкомъ фонѣ, въ нижней части котораго узкая полоса стѣны. Чудотворцы изображены почти одинаково. Оба они въ митрополичьихъ одѣяніяхъ: въ саккосахъ и крещатыхъ омофорахъ. Нижніе кресты на омофорахъ имѣютъ восьмиконечную форму и поставлены на голгофку въ видѣ подставки. На головахъ у нихъ такъ наз. патріаршіе клобуки съ херувимами — отличительный знакъ русскихъ митрополитовъ и позднѣе — русскихъ патріарховъ. Святые держатъ въ лѣвой рукѣ закрытыя книги, а правой благословляютъ. Единственное ихъ различіе — форма бороды — лопатообразная у Петра и клинообразная у Алексѣя — иконографическая особенность типа каждаго изъ нихъ, повторяющаяся на разныхъ иконахъ.[5]

Типъ святого князя тоже интересенъ, такъ какъ, хотя Владиміръ и почитался святымъ раньше Макарьевскихъ соборовъ, но изображенія его на иконахъ до второй половины XVI-го вѣка очень рѣдки.[6] Владиміръ представленъ въ длинномъ (стеганомъ?) препоясаномъ кафтанѣ, съ накинутымъ на плечи узорчатымъ охабнемъ вмѣсто плаща. На головѣ у него раскрывающаяся кверху остроконечная корона; въ правой рукѣ онъ держитъ крестъ, въ лѣвой — мечъ. Его курчавые волосы доходятъ только до ушей, борода по серединѣ распадается на двѣ пряди. Подобный иконографическій типъ святого Владиміра находится на иконѣ изъ собранія Филимонова, относящейся, приблизительно, къ тому же времени, что и наша икона.[7]

Подъ изображеніями на иконѣ вырѣзана въ двухъ широкихъ строкахъ надпись, заключающая въ себѣ имя заказчика и дату исполненія заказа:

ЛѢТА,ЗНВЗДѢЛАНЫСЕЙКАМЕДЕМАНЙ
ВОЛОДИМЕРУ·ЙКОВЛИЧЮГ·АХВАСОВУ

---

[4]) Ibidem, рис. 2 и описаніе на стр. XVI и 82. G. Millet, Recherches sur l'iconographie de l'Évangile. Paris, 1916. Fig. 81 и описаніе стр. 128.

[5]) Н. П. Лихачевъ, *Матеріалы для исторіи русскаго Иконописанія.* СПБ. 1906, т. II, № 455 и 493.

[6]) Н. Серебрянскій, *Древне-русскія княжескія житія.* Чтенія въ Общ. Ист. и древн. Росс. при Моск. Унив. 1915, кн. 3. И. Срезневскій, *Древнія изображенія в. к. Владиміра и в. к. Ольги.* „Древности" Арх. Вѣстн. Москва, 1867, январь-февраль, стр. 1—7.

[7]) Н. П. Лихачевъ, *Лицевое житіе святыхъ благовѣрныхъ князей русскихъ Бориса и Глѣба.* Имп. Общ. Люб. Др. Письм., вып. CXXIV, 1907, таб. I.

„Лѣта 7052 (= 1544) здѣлан бы сей камен деманй[8] Володимеру Яковличю Голохвастову."

Голохвастовы — старый русскій дворянскій родъ, вышедшій изъ Литвы въ Москву во второй половинѣ XIV-го вѣка. Этотъ родъ раздѣлился на нѣсколько вѣтвей, изъ которыхъ первая происходитъ отъ Якова Семеновича Голохвастова.[9] Послѣдній владѣлъ во второй половинѣ XV-го столѣтія большой вотчиной въ нынѣшнихъ Рузскомъ и Дмитровскомъ уѣздахъ въ московской области, по теченію рѣчки Малой Истры. Эта вотчина перешла къ его тремъ сыновьямъ — Александру, Борису и Владиміру.[10]

Двое первыхъ принимали участіе въ политической жизни Москвы. Они ѣздили нѣсколько разъ при Іоаннѣ III и Василіи III послами въ Литву и Турцію.[11] Третій — Владиміръ — жилъ, повидимому, въ своей вотчинѣ и не служилъ въ Москвѣ.[12]

Главная церковь на вотчинѣ Голохвастовыхъ находилась въ сельцѣ Юркинскомъ.[13] Построена и освящена во имя Рождества Христова она была, повидимому, еще ихъ отцемъ или дѣдомъ. Во всякомъ случаѣ Голохвастовы особенно заботились объ ея украшеніи и ея праздникъ — Рождество Христово — сталъ ихъ семейнымъ. Такъ, въ подстрочной припискѣ на рукописи Феофилакта, архіепископа болгарскаго, „Толкованіе на Евангеліе отъ Луки и отъ Іоанна", 1521 года, говорится: „Сию книгу въ ржтве хве положили инока арсенеи. а мирьское имя александръ да борисъ да володимиръ Яковлевы дѣти семеновича голохвастова. а не взети тое книги изъ цркви нікому и не ѡсваивати опричь нужи..." и т. д.[14]

Наша шиферная икона отражаетъ почитаніе Рождества Христова, какъ семейнаго праздника, такъ какъ заказана она была не для церкви, а для домашняго обихода, если судить по ея небольшому размѣру и по чисто семейному характеру всего, что на ней изображено. Представленный во второмъ поясѣ св. князь — патронъ самого Владиміра Яковлевича Голохвастова. Стоящіе по сторонамъ митрополиты Петръ и Алексѣй являются, по всей вѣроятности, святыми, во имя которыхъ были названы его сыновья. То, что у Владиміра дѣйствительно былъ сынъ Петръ, подтверждается слѣдующей „данной" въ Троице-Сергіеву Лавру на вотчины Голохвастовыхъ:[15] „Иванъ Петровъ сынъ Голохвастовъ далъ вотчину свою въ Дмитровскомъ уѣздѣ, выжевскомъ стану...[16] И далъ есми ту вотчину по приказу моихъ

[8]) Ср. И. И. Срезневскій, *Матеріалы для словаря древне-русскаго языка.* СПб. 1893, т. I, стр. 651: „Деманитъ — дор. камень: — Столь Нѣмецкое дѣло, камень деманитъ на ножкахъ серебряныхъ. Дѣл. Перс. (Карамзинъ И. Г. Р.)."

[9]) Кн. П. Долгоруковъ, *Россійская родословная книга,* СПб, 1857, часть 4, стр. 369—370.

[10]) Собраніе Рос. грамотъ и договоровъ, М. 1813,часть первая, стр. 359: Межевая Грамота Великаго князя Іоанна Васильевича на пожалованіе сыну своему князю Юрію города Дмитрова, Рузы и Звенигорода. Писана около 1504 г.

[11]) Л. П. Голохвастовъ, *Акты, относящіеся до рода дворянъ Голохвастовыхъ.* Чтенія въ Имп. Общ. исторіи и др. россійскихъ при моск. ун. Москва, 1847, № 3.

[12]) Дворъ и церковь Владиміра находились въ сельцѣ Суроженковскомъ.

[13]) Л. П. Голохвастовъ, ук. соч., стр. 2, примѣчаніе II.

[14]) Ал. Востоковъ, *Описаніе русскихъ и словенскихъ рукописей Румянцевскаго музея,* СПБ., 1842 г., стр. 798, рукопись № CCCCLXXII.

[15]) Л. П. Голохвастовъ, ук. соч., стр. 13.

[16]) Перечисляются жертвуемыя монастырю земли.

родителей, по инноке Варлааме, да по Петре, да по Зиновье, да по инноке Поросковье, да по Екатерине, да по Ульяне, да по Матрене, и написалъ ихъ въ синодикъ въ вечный 7078" (1570). Повидимому, Варлаамъ есть иноческое имя Владиміра и Иванъ Голохвастовъ, перечисляя имена своихъ родныхъ, начинаетъ съ имени дѣда и отца. Извѣстіе о подобномъ же принятіи иночества братомъ Владиміра — Александромъ подъ именемъ Арсенія мы находимъ въ выше приведенной припискѣ на рукописи Феофилакта Болгарскаго.

Всѣ перечисленныя черты религіознаго быта начала XVI-го вѣка намѣчаютъ ту обстановку, въ которой наша икона возникла, и показываютъ, какъ тѣсно она съ этимъ бытомъ связана.

Ирина Окунева.

Прага.

ИЛЛЮСТРАЦІИ

Табл. VI. Шиферная икона 1544 г. В. Я. Голохвастова.

L'ICONE EN STÉATITE DU XVI S.

par

IRÈNE OKUNEVA

L'icone sur plaque en stéatite (pl. VI), de propriété de Mme O. V. Karpova, présente un intérêt particulier, grâce à la légende qu'elle porte et qui permet d'établir exactement l'époque à laquelle elle appartient et le nom de la personne, sur la commande de qui elle fut exécutée.

L'icone, gravée sur une plaque en stéatite foncé, ayant les dimensions de 15 *cm* × 24 *cm*, avec 1 *cm* 4 d'épaisseur, est enchâssée dans une planche en bois de pin. Les bords de cette planche, dépassant la plaque, sont couverts de feuillages en repoussé en argent, jadis doré. A en juger par la distribution asymétrique des fleurs dans le groupe central de l'ornementation florale de la couverture, le travail peut être attribué à la première moitié du XVIII[e] siècle. L'icone est en bon état de conservation. Son relief, relativement bas (de $1^1/_2$ à 2 *mm*) exécuté à plat, a été gravé de façon que le fond est travaillé en profondeur, tandis que le sujet se trouve au même niveau que les marges de l'icone. Le modelé fait presque défaut: seuls les contours des personnages sont arrondis. Tous les détails sont gravés d'une main légère et habile.

La plaque en stéatite de l'icone est diviseé en trois zones, dont les deux premières contiennent le sujet et la troisième porte la légende. La zone supérieure représente la Nativité de Jésus-Christ, d'une composition extrêmement simple et archaïque. Certains détails sont altérés du fait que l'artiste n'a pas suffisamment compris l'original, dont il disposait. Nous sommes autorisés à supposer qu'il ait pris pour original une icone, ou plutôt une miniature, provenant d'Athos. Ceci paraît être confirmé par un détail intéressant et rare que l'icone présente: la figure d'un berger assis, occupé à nourrir un chien. Ce détail n'avait été connu jusqu'ici que dans une miniatur, ornant un évangéliaire du XII[e] siècle, conservé au couvent de Saint Pantélémon à Athos; cette figure n'y fait pas partie de la Nativité, mais d'une scène distincte — l'Annonce aux bergers.

Dans la deuxième zone de l'icone nous voyons l'image de trois saints: au milieu le prince St. Vladimir, à sa droite et à sa gauche les métropolites russes et les thaumaturges St. Alexis et St. Pierre. Leurs noms figurent au-dessus des personnages.

Dans la zone inférieure de l'icone deux larges lignes portent la légende qui fait mention de la personne, ayant commandé l'icone, Vladimir Jakovlević Golochvastov, et de la date, à laquelle elle fut terminée: 7052 (= 1544). La famille des Golochvastov appartenait á l'ancienne noblesse russe; à la fin du XV[e] et au commencement du XVI[e] siècle elle avait possédé un vaste domaine dans la région de Moscou et avait pris une part active à la vie politique de l'état de Moscou. Dans cette propriété s'élevait une église, objet d'un culte particulier de la part des Golochvastov, et consacrée à la Nativité du Sauveur, devenue la fête patronale de la famille. C'est pourquoi l'icone en question la représente. Le saint qui figure au milieu de la deuxième zone, St. Vladimir, était le patron de Vladimir Golochvastov; les deux saints qui sont placés à ses côtés, les métropolites St. Alexis et St. Pierre étaient les patrons de deux fils du donateur qui en portaient les noms.

ILLUSTRATIONS

Pl. VI. L'icone en stéatite du XVI s.

О ГЕОГРАФИЧЕСКОМЪ РАСПРЕДѢЛЕНІИ КЛАДОВЪ СЪ АНГЛО-САКСОНСКИМИ И ФРИЗСКИМИ МОНЕТАМИ VII—IX-го ВѢКА (ШЕАТТАМИ)

Общее количество „шеаттъ“,[1] находящихся нынѣ въ различныхъ европейскихъ музеяхъ и коллекціяхъ, происхожденіе коихъ намъ болѣе или менѣе извѣстно, можно положить около 2000 или нѣсколько болѣе. Изъ этого числа на долю Англіи приходится около 300, отъ ста до полутороста находится во Франціи, а прочія, числомъ не менѣе 1600, найдены въ предѣлахъ нынѣшней Голландіи, глав. обр. въ Фрисландіи.

Фрисландскіе клады съ шеаттами или лежатъ вокругъ осушеннаго нынѣ залива Миддельзее, какъ Больсвардъ (Bolsward), Франекеръ (Franeker) и Халлумъ (Hallum), или, какъ Тервиспель (Terwispel), расположены неподалеку отъ впадающей въ него рѣки Боорнъ. Послѣдняя, извѣстная еще римлянамъ какъ Burdo Fluvius, пересѣкаетъ большую часть нынѣшней сѣверо-западной Фризіи, и берега ея, въ особенности ближе къ устью, усѣяны искусственными холмами, т. н. „терпами“ (отъ голландскаго terp, аналогичнаго французскому tertre, холмъ, бугоръ); такими же „терпами“ усѣяны и вся приморская полоса Фризіи.[2] Въ низменной, подверженной постояннымъ наводненіямъ странѣ, терпы служили и мѣстами для поселеній, и убѣжищами для скота; нѣкоторые терпы восходятъ къ первымъ столѣтіямъ до Р. Х., другіе относятся къ эпохѣ римскаго владычества, и въ нихъ находятъ многочисленные клады римскихъ и византійскихъ монетъ; третьи, наиболѣе интересные для нашего изслѣдованія, относятся ко времени великаго переселеія народовъ, и въ нихъ находятъ наряду съ императорскими солидами и тріентами, и франкскія, и визиготскія монеты, и сѣверные брактеаты. На прилагаемой картѣ фризскихъ кладовъ (рис. 1), заимствуемой нами изъ статьи J. Dirks'a, „Les Pompei Frisons,[3] указаны мѣстонахожденія различныхъ монетъ, и мы видимъ, что на небольшомъ

---

1) О происхожденіи словъ sceatta, scat и о связи ихъ съ русскимъ „скатъ“, см. *Англо-Саксонскія шеатты съ изображеніемъ дракона*, „Seminarium Kondakovianum“, VII, 1935, стр. 169—186.

2) *Friesland tot de elfde eeuw*, door Mr. P. C. J. A. Boeles, 's-Gravenhage, 1927 (De tweede periode v. d. terpentijd, p. 120); *Les Pompei Frisons*, par Mr. J. Dirks, 1891, Mémoire présenté au Congrès international de Numismatique, Bruxelles.

3) Пользуюсь этимъ случаемъ, чтобы выразить мою глубокую благодарность Г-жѣ М. де Манъ, бывшей болѣе 50 лѣтъ хранителемъ Домбургскаго Музея, которой я обязанъ указаніемъ на эту рѣдкую и чрезвычайно интересную работу Диркса.

полуостровѣ, верстъ 20 въ ширину и столько же въ длину, находится до 17-ти „городищъ" съ римскими, франкскими и англо-саксонскими монетами. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ находятся только римскія (Arum, Marssum) или византійскія монеты; въ другихъ только меровингскія (Dronrijp), или только шеатты (Bolsward), но во многихъ монеты одного періода сосѣдятъ съ другими и свидѣтельствуютъ, что одно и то же мѣсто не теряло своего коммерческаго значенія цѣлыя столѣтія. Такъ напр. терпъ Винсума (Winsum), который до своей окончательной распашки считался самымъ большимъ во всей Фризіи, наряду съ монетами Траяна и Адріана, далъ и Каролингскіе динаріи; знаменитый Вьювердскій (Wieuwerd) кладъ 1866-го года въ числѣ своихъ 26 солидовъ заключалъ цѣлую серію отъ Анастасія (491—518) и Юстиніана (527—566) до Геракла Константина (630—640) и, наряду съ ними, франкскія монеты Клотаря I и Клотаря II (558—628) и визиготскіе солиды Сисебута (612—620); наконецъ, въ Франекерѣ и въ Халлумѣ мы имѣемъ наряду съ шеаттами меровингскія и каролингскія монеты.

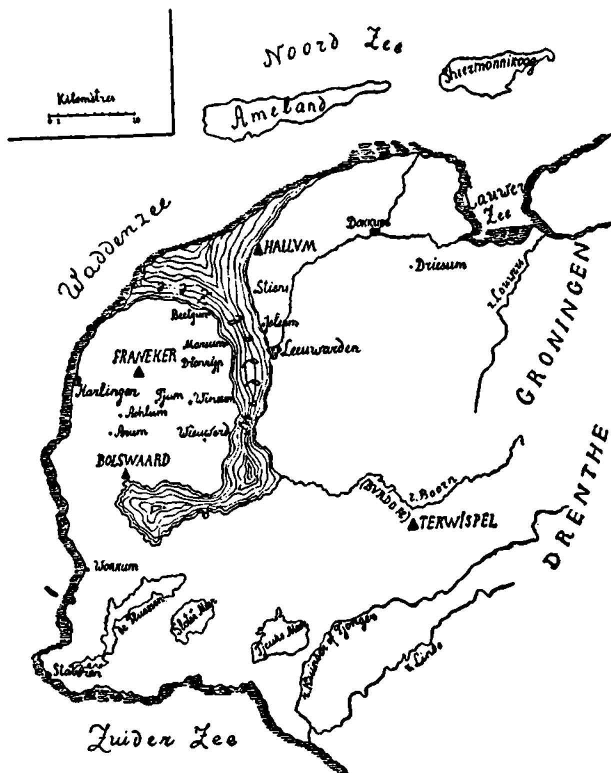


Рис. 1.

Слѣдуетъ отмѣтить, что фрисландскіе клады, весьма богатые, какъ мы видѣли, римскимъ золотомъ, и, черезъ нѣсколько вѣковъ, франкскимъ серебромъ, сравнительно бѣдны меровингскими монетами,[4] и многое заставляетъ думать, что та торговля, которая не прекращалась въ Меровингскій періодъ, пользовалась именно шеаттами, какъ своей „валютой".[5]

Первыя шеатты были найдены еще въ 1836 году въ Больсвардѣ, въ юго-западной части залива Миддельзее и описаны въ 1866 van der Chijs'омъ;[6] онѣ принадлежали къ типу „Одина-Дракона" (табл. VII, 1) и къ другому, тоже весьма распространенному виду, съ деградированнымъ профилемъ на лицевой части, и схемой „Алтаря" на оборотѣ (табл. VII, 2). Ни эта первая фрисландская находка, ни вскорѣ за ней послѣдовавшія домбургскія[7] не обратили на себя особеннаго вниманія; зато весь

[4]) *Les Pompei Frisons, Ibidem, p. 15.* — На такую же бѣдность меровингскими монетами всей прирейнской области указалъ мнѣ въ своемъ письмѣ отъ 17-го Авг. 1935 г. извѣстный нумизматъ Ервинъ Нёббе.

[5]) „Seminarium Kondakovianum", VII, 1935, p. 185.

[6]) *De Munten der Frankische en Duitch-Nederlandsche Vorsten* d. van der Chijs, Haarlem, 1866.

[7]) *Verhandeling over de bij Domburg gevondene Romeinsche, Frankische, Britannische, Noordsche en andere munten* (1838); *Tweede verhandeling* (1856), Middelburg, 1838—1858, d. C. A. Rethaan Macare.

нумизматическій міръ Англіи и Голландіи былъ взволнованъ открытіемъ въ мартѣ 1863 года тервиспельскаго клада въ юго-восточной Фрисландіи. Кладъ этотъ состоялъ изъ 161 шеатты и нѣсколькихъ мелкихъ серебряныхъ предметовъ; при этомъ всѣ шеатты были одного и того же типа, а именно Одина-дракона, и все было окружено т. н. адипоцирой, въ которую съ теченіемъ времени превратились въ торфянникѣ смертные останки обладателя клада.

Дирксъ, давшій первое описаніе находки въ томъ же 1863-мъ году,[8] полагалъ, что владѣлецъ монетъ собирался отправиться въ Нортумбрію, ибо Миддельзее лежитъ какъ разъ противъ этой части Англіи; можетъ быть вѣрно и обратное предположеніе, что погибшій только что прибылъ оттуда. Какъ бы то ни было, мы видимъ, что могли быть случаи, когда купцы, торговавшіе между Фризіей и сѣверной Англіей, находили удобнымъ запастись однѣми лишь шеаттами, и притомъ шеаттами типа дракона.

Мы знаемъ, что въ южной и средней Англіи, въ Кентѣ и въ Мерсіи, со времени Оффы (757—796), шеатты стали вытѣсняться „пѣнязями" (penning, penny), но Нортумбрія, хотя и столь бѣдная серебромъ, что ея низкопробныя монеты были скорѣе мѣдью, продолжала держаться шеаттъ; при этомъ нортумбрійскія шеатты VIII-го и IX-го вѣка принадлежатъ по большей части къ типу дракона. Въ предыдущей нашей работѣ[9] мы указывали, что выработка самого типа „дракона" на шеаттахъ могла легче всего произойти во Фризіи или у фризовъ; тервиспельскій кладъ позволяетъ намъ добавить, что шеатты этого типа были въ полномъ ходу какъ въ Нортумбріи, такъ и въ самой Фризіи въ VIII-мъ и даже въ IX-мъ вѣкѣ, ибо характеръ изображенія дракона на этихъ монетахъ является значительно болѣе стилизованнымъ, чѣмъ на болѣе раннихъ шеаттахъ (табл. VII, 3). Самая бѣдность Нортумбріи серебромъ дѣлаетъ вѣроятнымъ ввозъ шеаттъ изъ Фризіи, а также чеканку ихъ на фризскихъ монетныхъ дворахъ.

Норманскіе набѣги середины IX-го вѣка, какъ нами на то указывалось въ предыдущихъ изслѣдованіяхъ,[10] нанесли сильный ударъ фризской торговлѣ съ Италіей, Аквитаніей и Бургундіей, и вниманіе фризовъ и фризскихъ владѣтелей стало все болѣе и болѣе направляться въ сторону Балтійскаго моря. Естественно, что и клады съ шеаттами должны были также передвинуться въ томъ же направленіи. Фризская торговля со Скандинавіей и Прибалтикой шла черезъ теперешнюю Голштинію, рѣкой Эйдеръ, отъ Рыбе на Хедеби-Шлезвигъ[11] и, далѣе, черезъ Тунсбергъ, озерами

---

[8]) „Revue de Numismatique Belge", 1863, p. 396; 1870, p. 281.

[9]) „Seminarium Kondakovianum", Ibidem, VII, 1935, pp. 182, 186.

[10]) *Frisia and its Relations with England and the Baltic Littoral in the Dark Ages*, „Journ. of the British Arch. Association", Vol. XXXVII, Part. II, June 1932; pp. 190—215; „Saga-Book", v. X, 1929, p. 267; *Рорикъ Ютландскій и Рюрикъ Начальной Лѣтописи*, „Seminarium Kondakovianum", III, 1929, стр. 228—232.

[11]) *Die Ausgrabungen in Haithabu*, v. G. Schwantes, Kiel („Congressus Secundus Archaelogorum Balticorum"), Rigae, 1930; „Zeitschrift fur Ethnologie", 1931, pp. I — 20. — По мнѣнію проф. Швантеса, древній Шлезвигъ находился нѣсколько южнѣе нынѣшняго, на мѣстѣ теперешняго „стараго городища" — Ольденбурга. Нѣмецкое названіе города издревле было Слязвикъ-Шлезвикъ, т. е. городъ на рѣкѣ Шлеѣ; норманы называли то же поселеніе Хедеби. Раскопки С. Миллера въ 90-ыхъ годахъ, и нынѣшнія, Швантеса, показали, что планъ и расположеніе Хедеби чрезвычайно напоминаютъ Бирку.

или вокругъ морского побережья, къ Биркѣ, на озерѣ Мелларъ.[12] Чрезвычайно показательно, что единственная шеатта, найденная на германскомъ побережьѣ, составляетъ часть извѣстнаго клада въ Кринкбергѣ, въ Голштиніи; еще болѣе интересно, что эта шеатта также относится къ типу Одина-дракона, и, по мнѣнію Эрвина Нöббе, нортумбрійскаго происхожденія.[13]

Кринкбергскій кладъ, въ своей главной части, состоитъ изъ монетъ Карла Великаго; имѣется тамъ и аквитанскій денаръ Людовика Благочестиваго. Слѣдовательно, кладъ относится къ первымъ годамъ IX-го столѣтія и является свидѣтельствомъ торговыхъ сношеній этого періода между Фризіей, а, можетъ быть, и Нортумбріей, и Шлезвигомъ. Интереснымъ указаніемъ на значеніе, которое Шлезвигъ игралъ въ это время въ балтійской торговлѣ, является то обстоятельство, что Вульфстанъ,[14] отправляясь въ пятидесятыхъ годахъ девятаго столѣтія въ путешествіе къ устью Вислы, своимъ отправнымъ пунктомъ выбралъ тотъ же Хедеби-Шлезвигъ.

Еще ранѣе, въ 823-мъ году, Гаральдъ, старшій братъ Рюрика[15], далъ разрѣшеніе епископу Эбо проповѣдывать въ Шлезвигѣ христіанство, а въ 826 прибылъ туда изъ Дорестада св. Ансгарій и оставался тамъ два года; оттуда же направился въ 829 году Ансгарій далѣе, въ Бирку, въ свое первое миссіонерское путешествіе среди скандинавовъ и славянъ.[16] Вѣроятно, тѣмъ же путемъ въ 839 году возвращались изъ Ингельгейма въ Швецію, черезъ Шлезвигъ и Бирку, и „россы“ Бертинской лѣтописи.[17] Путешествіе это брало не очень много времени: Вульфстанъ говорилъ Альфреду Великому, что на все путешествіе отъ Хедеби до Трузо, въ устьѣ Вислы, пошло всего семь дней и ночей; схоліастъ Адама Бременскаго дополняетъ, что отъ датской Сконіи, на южной оконечности Скандинавіи, до Бирки всего лишь 5 дней, а путь въ „Руссію“ (Ruzzia), „черезъ море“, совершается также въ 5 дней.[18]

---

[12]) О Биркѣ см. *Рорикъ Ютландскій и Рюрикъ Начальной Лѣтописи*, Ibidem, с. 233; также у Кендрика, *A History of the Vikings*, by T. D. Kendrick, London, 1930, p. 97 и рядъ статей въ журналѣ „Vornvännen“, особенно за 1926 и 1927; также *Björkö, Svenska fornminnesplatzer*, S. Lindquist, Stockholm, 1930; раскопки Hjalmar'a Stolpes, описанныя Gust. Hallstrom' омъ въ 1913 году въ Запискахъ Королевской Шведской Академіи, изданы подъ названіемъ BIRKA, I. Stockholm. — Въ журналѣ „Namn och Bygd“ имѣется рядъ статей проф. Вадстейна о Биркѣ, какъ о фризской колоніи.

[13]) Эти свѣдѣнія, по порученію проф. Нöббе, были мнѣ любезно сообщены Др. Гербертомъ Таукулиномъ. Пользуюсь этимъ случаемъ, чтобы выразить благодарность Дирекціи Шлезвигъ-Голштинскаго Музея Доисторическихъ Древностей за всѣ сообщенныя свѣдѣнія. Описаніе Кринкбергскаго клада см. Erwin Nöbbe, *Münzfunde des 8—10. Jahrhunderts aus Schleswig-Holstein*, „Nordalbingen“, Band II, 1923, Flensburg.

[14]) *Periplus Othari Halgolando-Norwegi ut et Wulfsfstan Angli*, A. Bussaeo, Hafniae, 1733; — *A Description of Europe and the Voyages of Othere and Wulfstan, written in Anglo-Saxon by King Alfred the Great*, by J. Bosforth, London, 1855, p. 18. „Вулфстанъ сказалъ, что онъ отправился изъ Хедеби и что онъ прибылъ въ Трузо (на Драусенскомъ озерѣ) черезъ семь дней и ночей пути“.

[15]) *Рорикъ Ютландскій и Рюрикъ Начальной Лѣтописи*, Ibidem, 227.

[16]) *Рорикъ Ютландскій и Рюрикъ Начальной Лѣтописи*, Ibidem; въ буллѣ папы Николая (858—867) Ансгарій назначается легатомъ ко всѣмъ окружнымъ народамъ, „Sueonum. Danorum, Farriae, Norwecorum, Gronlondon, Islondon, Scridevindum, Slavorum necnon septentrionalium et orientalium.“ Vita Anscarii, Pertz, Scriptorum, II, 704; „Sem. Kond,“, III, 1929, 233.

[17]) *Annales Bertiniani*, p. secunda; ad anno 839, Pertz, *Scriptorum*, I, 434; „Sem. Kond.“, *Ibidem*, p. 222.

[18]) *Оборона Лѣтописи Русской Несторовой*, Н. Буткова, СПб., 1840. „Sem. Kond.“, VI, 1933, 248.

Археологическія раскопки, производимыя въ настоящее время въ Шлезвигѣ профессоромъ Швантесомъ, хранителемъ Кильскаго музея, подтверждаютъ то значеніе, которое Хедеби-Шлезвигъ игралъ въ транзитной торговлѣ между Сѣвернымъ и Балтійскимъ морями, начиная съ первыхъ десятилѣтій IX-го вѣка.[19] Чрезвычайно интересны результаты раскопокъ для насъ и въ томъ отношеніи, что здѣсь впервые съ достовѣрностью выступаютъ на историческую арену славяне. Такъ Швантесъ указываетъ, что славянская керамика играетъ значительную роль, наряду съ каролингской, франкской и, болѣе поздней, викинговской[20] и что самый городъ долгіе годы принадлежалъ славянамъ. Если мы добавимъ, что недалеко къ югу лежала славянская „Холмія" и протекала р. Ильменовъ,[21] то намъ будетъ ясно, гдѣ могли къ серединѣ IX-го вѣка начать завязываться прочныя славяно-фризскія связи.

Послѣ бравальской битвы (770 г.) гегемонія въ восточной Скандинавіи на нѣкоторое время перешла къ Швеціи, но объединеніе ея въ государство еще далеко не закончилось, и лѣтъ черезъ 70 послѣ этого, въ сороковыхъ годахъ IX-го вѣка, продолжалась борьба между двумя центрами: — Упсалой и Биркой. Въ 829 г., черезъ 3 года послѣ крещенія Гаральда,[22] къ Людовику Благочестивому пришли послы отъ Біорна, изъ Бирки; Біорнъ, подобно Гаральду Ютландскому, чувствовалъ себя не очень увѣренно на тронѣ и, по примѣру Гаральда, искалъ содѣйствія могущественнаго императора запада. Людовикъ рѣшилъ и здѣсь обратиться къ помощи Ансгара, и просвѣтитель сѣвера долженъ былъ покинуть Хедеби и отправиться въ Бирку.

Бирка насчитывала къ этому времени около 50 лѣтъ существованія и была богатымъ и цвѣтущимъ торговымъ городомъ, съ большой фризской колоніей. Проповѣдь Ансгарія имѣла нѣкоторый успѣхъ, и изъ повѣствованія Римберта[23] мы знаемъ, что въ числѣ новообращенныхъ было не мало людей знатныхъ и вліятельныхъ. Тѣмъ не менѣе религія Одина держалась крѣпко, большинство населенія оставалось языческимъ, и потребовалось не менѣе двухъ столѣтій пока Швеція прочно обратилась въ христіанство.

Археологическія раскопки вполнѣ подтверждаютъ эти выводы,[24] и среди погре-

---

[19]) Schwantes, Ibidem (II); „Sem. Kond.", VI, 1933, 248.

[20]) Schwantes, Ibidem (II), p. 9.

[21]) „Seminarium Kond.", VI, 1933; *Gerardi Mercatoris Atlas*, Amsterodami, 1628. Въ прекрасномъ изданіи (10-мъ) этого атласа Меркаторъ (1512—1594), кромѣ чрезвычайно интересныхъ картъ, далъ рядъ описаній Фризіи, Голштиніи и Скандинавіи, а также славянскаго поморья и ихъ торговыхъ связей съ Россіей, которыя проливаютъ интересный свѣтъ на отношенія, которыя существовали и въ его время, и въ предыдущемъ столѣтіи, память котораго была еще жива въ серединѣ XVI-го вѣка. Чрезвычайно интересно его описаніе Шлезвига и Хедеби; для балтійскаго моря Меркаторъ сохранилъ также и русское названіе „Варяжское", въ его транскрипціи Waresczkovie. Говоря о ганзейской торговлѣ, онъ располагаетъ главнѣйшие торговые города въ слѣдующемъ порядкѣ, отдавая первенство Новгороду: „Quator autem fuere instiusimodi primaria emporia, Novogrodt in Russia, Londinium in Britannia, Brugae in Belgica and Bergae in Norvegiae."

[22]) „Sem. Kond.", III, 1929, 227ff.

[23]) „Sem. Kond.", III, 1929, 233ff.; *Vita Sancti Anskarii a Rimberto et alio discipulo Anskarii conscripta*, Pertz, „Monumenta", II, pp. 689—725.

[24]) *Birka, Hjalmar Stolpes Grafundersörningar* etc., I, Stockholm, 1913; *Birkamynten*, av Sune Lindquist,

беній IX-го и X-го вѣка встрѣчаются и христіанскія, и языческія. Погребенія эти тѣмъ интересны, что въ могилахъ встрѣчается значительное количество монетъ, а монеты эти, постольку поскольку онѣ западнаго, а не восточнаго происхожденія, принадлежатъ къ двумъ главнымъ типамъ. Первый типъ, это подражаиія дорестатскихъ денаровъ Карла Великаго, относящихся къ началу его царствованія (рис. 2); второй — это имитаціи шеаттъ и, притомъ, шеаттъ типа дракона (табл. VII, 4, 5). Встрѣчаются и нѣкоторые другіе типы, характерные спеціально для Бирки, какъ напр.

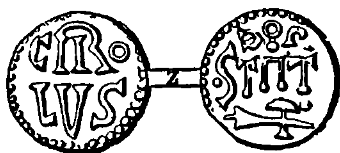


Рис. 2.



Рис. 3.

съ изображеніемъ оленя (рис. 7) или съ двумя пѣтушками (рис. 4); на оборотѣ такихъ монетъ обыкновенно помѣщено судно съ парусомъ (рис. 4 и 5), что также характерно для Бирки. Встрѣчаются и монеты смѣшанныхъ типовъ, съ дорестатской монограммой Карла Великаго на лицевой сторонѣ и съ судномъ или съ дракономъ, на оборотной; или сочетаніе дорестатскаго оленя съ шеаттнымъ „Одиномъ“ (рис. 7).

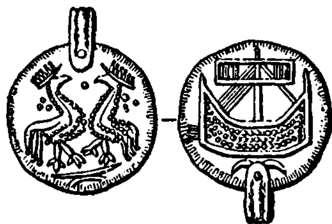


Рис. 4.



Рис. 5.

Датскій нумизматъ Хаубергъ, посвятившій въ началѣ этого вѣка спеціальный трудъ раннимъ сѣвернымъ монетамъ,[25] предлагалъ раздѣлить ихъ на 8 классовъ, причемъ въ первые четыре попадали наиболѣе точныя воспроизведенія дорестатскихъ денаровъ; шеатты составляли 6-ой классъ, а въ 5-ый и 7-ой входили комбинаціи „судна“ съ „пѣтушками“ и съ „оленемъ“ (фиг. 4, 5). Шведскій археологъ Линдквистъ, посвятившій много трудовъ Биркѣ и ея прошлому, считаетъ возможнымъ разбить бирксkія монеты на два главныхъ класса, нами указанныхъ выше, т. е. на имитаціи дорестатскихъ денаровъ, включая сюда и спеціально бирксkіе

„*Fornvännen*“, 1926, pp. 307—334; *Norden och Västeuropa i gammal tid*, av Elis Wadstein, Stockholm, 1925; „Sem. Kond.“, III, 1929, 233ff.; *Magnus Adami Gesta Hammenburgensis Ecclesiae Pontificum*, Pertz, „*Scriptorum*“, VII, pp. 304—305; *The Industrial Arts of Scandinavia in the Pagan Time*, by Hans Hildebrand, London, 1894, pp. 145—146.

[25]) *Myntforhold og udmyntninger i Danmark indtill 1146*, P. Hauberg, „Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Skrifter“, B. V, Kobenhafn, 1906.

типы, и на подражанія шеаттамъ.[26] Такимъ образомъ, въ I-ую группу Линдквиста войдутъ отъ I-ой до 7-ой группы Хауберга, а 2-я группа будетъ заключать лишь шестую группу Хауберга.

Количественно эти типы распредѣляются слѣдующимъ образомъ: изъ 50 монетъ указаннаго періода, найденныхъ въ Скандинавіи,[27] 23, т. е. 46%, приходятся на

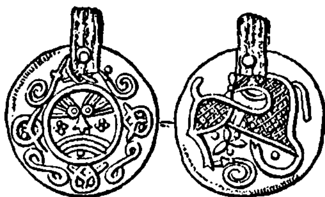


Рис. 6.

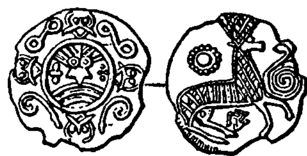


Рис. 7.

долю 6-ой группы Хауберга; т. о. шеатты типа дракона составляютъ болѣе половины всѣхъ монетъ. То же самое соотношеніе мы встрѣчаемъ и въ раіонѣ самой Бирки, гдѣ на городъ и окрестности приходится 15 шеаттъ на 29 найденныхъ монетъ, т. е. тоже нѣсколько болѣе половины.

Большинство монетъ найдено въ погребеніяхъ но нѣкоторыя, какъ напр. въ Халландѣ или въ Нэзби, составляли часть кладовъ; что впрочемъ характерно для большинства монетъ, это ихъ хорошая сохранность, и, можно думать, что многія изъ нихъ, прежде чѣмъ перейти въ украшенія, были недолго, или даже совсѣмъ не были въ обращеніи. Наиболѣе ранними являются монеты первой группы, которыя датируются вмѣстѣ съ ними найденными франкскими денарами начала царствованія Карла Великаго и, слѣдовательно, относятся къ семидесятымъ годамъ восьмого вѣка. Воспроизведенія шеаттъ, самыя раннія (Бирка, могила № 184), относятся къ періоду около 800-го года, но въ большинствѣ своемъ принадлежатъ IX-му и X-му вѣкамъ.[28]

Вопросъ, гдѣ именно чеканились означенныя монеты, долгое время являлся предметомъ спора между датско-нѣмецкой школой и шведской; представители первой, на основаніи сходства монетъ, найденныхъ въ Биркѣ, съ тѣми, которыя найдены въ Хедеби, стояли за пріоритетъ Хедеби-Шлезвига; сторонники второй указывали на богатство и разнообразіе шведскихъ типовъ. Мы полагаемъ, что въ Биркѣ несомнѣнно былъ свой монетный дворъ, и что въ тѣ столѣтія, когда Швеція еще не имѣла своей монеты, Бирка снабжала ее нужнымъ для товарообмѣна количествомъ валюты. Существеннымъ же намъ представляется то обстоятельство, что находимыя вокругъ Бирки монеты воспроизводили главные фризскіе типы, т. е. денары Дорестата, столицы и главнаго порта Фризіи, и шеаттъ типа дракона, спеціально фризской

---

[26]) *Birkamynten*, S. Lindquist, Ibidem, p. 323; *De öster- och västerländska mynten i Sveriges jord*, („Historiska studier," 1897) av H. Hildebrand; *Nordens aldsta mynt*, („Finkst Museum," 1923), av C. A. Nordman. — Статья Линдквиста была любезно сообщена мнѣ барономъ М. А. Таубе, а статья Нордмана, проф. А. М. Тальгреномъ, которымъ, пользуясь этимъ случаемъ, выражаю мою искреннюю признательность.

[27]) Nordman, Ibidem, Tab. p. 25.

[28]) Lindquist, Ibidem, Tab. p. 323.

монеты (рис. 2—7 и табл, VII, 4 и 5). Такъ какъ дорестатскіе денары и ихъ имитаціи предшествуютъ имитаціямъ шеаттъ, то можно предположить, что въ концѣ VIII-го вѣка первыя фризскія колоніи въ Швеціи пользовались дорестатскими монетами, дополняя для нуждъ мѣстной торговли извѣстное количество монетъ мѣстнаго производства съ эмблемами оленя и корабля. Впослѣдствіи, обосновавшись и имѣя возможность чеканить монету не только мѣстнаго, но и международнаго хожденія, они могли уже не считаться съ навязанной имъ франками монетой дорестатской чеканки, такъ какъ послѣ смерти Карла Великаго франкское вліяніе на сѣверѣ стало уступать мѣсто викингамъ. Къ серединѣ девятаго вѣка самыя связи съ Дорестатомъ, все болѣе и болѣе подвергавшимся раззореніямъ отъ викинговскихъ набѣговъ, стали ослабѣвать, а послѣ опустошительныхъ наводненій 860—862-го годовъ,[29] когда все фризское побережье было затоплено и размыто и самыя рѣки мѣняли свое русло, и вовсе прекратились; естественно, что дорестатскіе образцы, даже для международнаго обмѣна, стали терять свое значеніе. Тогда фризы, всегда привязанные къ своимъ маленькимъ тріентамъ-шеаттамъ, вспомнили о нихъ и стали чеканить монеты по ихъ образцу.[30]

Чрезвычайно любопытно, что здѣсь, на далекомъ сѣверѣ, вдали отъ англо-саксонскаго и франкскаго вліянія, фризы стали воспроизводить не всѣ и даже не нѣкоторые изъ многочисленныхъ шеаттныхъ типовъ, а именно одинъ, тотъ типъ „дракона", который мы въ предыдущихъ изслѣдованіяхъ[31] считали спеціально фризскимъ и спеціально „сѣвернымъ", и, притомъ, связаннымъ съ скиѳско-сибирскими вліяніями. И другое обстоятельство любопытно: тѣ рисунки на биркскихъ монетахъ 5-го и 7-го типа, которые характерны для Бирки и нигдѣ кромѣ Скандинавіи не встрѣчаются, это такіе узоры, кои именно сродни фольклору русской равнины и въ коихъ чувствуется иранское вліяніе (рис. 4, 5). Невольно напрашивается выводъ, что къ серединѣ девятаго вѣка въ Биркѣ, у озера Меллара, завязывался тотъ сложный узелъ международныхъ торгово-политическихъ отношеній, который въ одно и то же время приводилъ туда и миссіонера Ансгарія, и датскихъ сотоварищей Рюрика, и славянскихъ купцовъ-воиновъ изъ Хедеби, и международныхъ торговцевъ фризовъ, и „россовъ", возвращавшихся къ себѣ на родину „инымъ путемъ", и викинговъ изъ Альдегейбурга-Ладоги, съ арабскими денарами Омайядовъ и Абассидовъ,[32] и, наконецъ, мореходцевъ изъ Новгорода, изъ того города „in finibus Slavorum", о коемъ повѣствуетъ Римбертъ[33] и жители коего, живя, какъ они думали, „въ мирѣ и безопасности",[34] подверглись въ 852 году раззоренію отъ викинговъ, осаждавшихъ Бирку.

---

[29]) „Ann. Xantes," A. D. 862; „Divisiekroniek" (Oude Hollandsche), vide *Dorestad,* d. H. J. Holwerda (De Katastrophe in het Hollandsche Kustland, pp. 16—22); „Sem. Kond." V, 1932, 339.

[30]) *Die Münzen Ostfrieslands,* v. Dr. Fergast, Emden, 1883; „Sem. Kond.", VII, 1935, 181; *Catalogue de la Collection des Monnaies,* C. J. Thomson, Copenhague, 1873; E. Nöbbe, *Ibidem,* (13); Boeles, *Ibid.* (2).

[31]) Frisia, *Ibidem,* (10), p. 197; „Sem. Kond.", VII, 1935, *(On the „Wodan-Monster" or the „Dragon" Series of the Anglo-Saxon Sceattas),* pp. 180—183; "Journ. of the British Arch. Association", 1936.

[32]) *Silverskatten fran Stora Sojdeby,* av Bror Schnittger, „Fornvännen", 1915, pp. 189—246, 247—260; *La Suede et l'Orient,* T. J. Arne; „Fornvännen", 1911, 36.

[33]) Vita Anskarii, *Ibidem,* (23), p. 704; „Sem. Kond.", 233.

[34]) Vita Anskarii, p. 704; „Sem. Kond.", 234.




1




2




3




4




5




6




7




8



9




10




11




12

Изъ повѣствованія того же Римберта слѣдуетъ, что богатства города „на границахъ славянъ" были столь значительны, что могли считаться датско-шведскими викингами недурнымъ „утѣшительнымъ" призомъ, и что они вернулись изъ-за моря съ большими сокровищами и добычей. Вѣроятно, значительную часть этой добычи составляли монеты, кои тогда имѣли международное хожденіе, т. е. арабскіе денары, но также и монеты Бирки, Хедеби и Дорестата; могли быть среди нихъ и шеатты типа дракона.

Намъ неизвѣстны до сихъ поръ соотвѣтствующія находки съ шеаттами въ Россіи, но такія находки вполнѣ возможны. Отмѣтимъ, что въ нѣкоторыхъ русскихъ кладахъ, зарытыхъ на рубежѣ десятаго и одиннадцатаго вѣка,[35] уже обнаружены бирксkія монеты перваго типа. Еще больше ихъ въ ревельскомъ кладѣ изъ Кумны, 1929-го года,[36] гдѣ, наряду съ слитками серебра-гривенками и 25-ю арабскими диргемами, найдено 26 западно-европейскихъ монетъ; изъ этихъ послѣднихъ, 20 принадлежатъ къ тому же бирксkому первому типу (рис. 2, 3). Весь кладъ относится ко второй половинѣ X-го вѣка (ок. 970 г.) и является наиболѣе раннимъ западно-русскимъ (балтійскимъ) кладомъ, гдѣ преобладаютъ не арабскія, а западноевропейскія монеты и русскія гривны. Чрезвычайно интересно, что первыя западныя монеты, нашедшія къ намъ путь, это фризскія монеты, и что среди западныхъ монетъ ихъ подавляющее большинство (80%); любопытно также, что среди прочихъ 6 монетъ, есть одна чешская Болеслава I (935—967) и одна итальянская, императора Оттона (963—973). Такъ какъ итальянскія монеты рѣдко попадали въ Россію и въ Скандинавію, то присутствіе ихъ въ Кумнѣ тоже слѣдуетъ отнести за счетъ фризской торговли, которая, пользуясь предпочтительно своими фризскими выпусками, не пренебрегала и другими, попадавшимися подъ руку, монетами.

Слѣдовательно, на основаніи археологическаго и нумизматическаго матерьяла, IX-е и X-е столѣтія являются періодомъ процвѣтанія фризской торговли въ раіонѣ Балтійскаго моря и связанныхъ съ нимъ рѣчныхъ бассейновъ. Для Россіи IX-е столѣтіе — это столѣтіе, видѣвшее зарожденіе русскаго государства и появленіе Рюрика въ Новгородѣ; для запада, оба эти столѣтія — это викинговскій періодъ, а IX-е столѣтіе — періодъ крушенія имперіи Карла Великаго, норманскихъ набѣговъ и образованія главныхъ національныхъ европейскихъ государствъ. Фризамъ, торговыя колоніи и факторіи коихъ были разсѣяны отъ Средиземнаго до Сѣвернаго моря и отъ Ламанша до Финскаго залива, приходилось считаться со всѣми политическими и экономическими измѣненіями, происходившими на протяженіи всей этой огромной области; совершенно естественно ихъ торговая дѣятельность замирала тамъ, гдѣ начинали отсутствовать необходимыя условія безопасности и гражданскаго порядка, и, наоборотъ, начинала развиваться тамъ, гдѣ шелъ оживленный товарообмѣнъ между различными странами и даже различными цивилизаціями. Съ конца VIII-го столѣтія арабскіе диргемы проложили себѣ путь Каспіемъ и Волгой къ Финскому заливу, и, какъ мы видѣли, къ этому же періоду,

---

[35]) Новый Дворъ (1000 г.), Денисы (1010 г.), Васьково (1015 г.). „*Beitrage zur Kunde Estlands*", v. A. Friedenthal, XVIII, Ht. I., 1932, Reval; *Die Russischen Funde der abendländischen Münzen, des II und 12 Jahrhunderts,* „Zeitschrift für Numismatik", XV, Ht. 1/2, Berlin, 1930.

[36]) *Der Münzfund von Kumna,* v. A. Friedenthal, „Beiträge", *Ibidem,* (35), 1932, pp. 5—13.

къ 800-мъ годамъ, относятся и первыя погребенія въ Биркѣ.[37] Не слѣдуетъ забывать, что, какъ на то обращалъ вниманіе еще Гильдебрандъ, Скандинавія въ викинговскій періодъ не находилась въ состояніи, благопріятствующемъ образованію городовъ; страна была крестьянской, въ періодѣ натуральнаго хозяйства, и, сколько-нибудь значительныя, поселенія могли возникать лишь на границахъ различныхъ областей или государствъ.[38] Въ такомъ именно положеніи находилась Бирка, лежавшая на своемъ островкѣ посреди озера Меллара (табл. VIII), на границѣ трехъ провинцій и противъ выхода въ море и на пути шхерами и Финскимъ заливомъ къ Новгороду и, съ другой стороны, озерами и моремъ, къ Хедеби и къ самому Дорестату.

Какъ мы видѣли выше, экономическія и политическія условія складывались въ IX-омъ вѣкѣ на берегахъ озера Меллара такимъ образомъ, что торговая и промышленная инициатива фризовъ могла спокойно развиваться и расширяться по всему окружающему району. Фризы не замедлили воспользоваться этими условіями, и на нѣкоторое, впрочемъ недолгое, время Бирка стала играть ту же роль, что и Дорестадъ. Нумизматически это выразилось въ томъ, что воспроизведенія дорестадскихъ монетъ, характерныя для Хедеби IX-го столѣтія, сохраняются въ Биркѣ въ теченіе всего X-го вѣка, и, кромѣ того, что въ Биркѣ возрождается характерный типъ шеаттъ съ изображеніемъ дракона, уже давно вышедшій изъ употребленія въ самой Фризіи (рис. 2—7 и табл. VII, 4, 5).

Зарожденіе этого типа нужно отнести къ первымъ годамъ появленія шеаттъ, т. е. къ тому рубежу между VII-мъ и VIII-мъ столѣтіями, когда золотыя трымзы стали уступать мѣсто серебрянымъ шеаттамъ. Что это такъ, можно судить по одной рѣдкой золотой монетѣ, находившейся въ собраніи виконта Понтонъ д'Амекура, съ изображеніемъ Одина-дракона.[39] Что этотъ типъ быстро вошелъ въ употребленіе въ самой Фрисландіи, видно изъ того, что относящійся къ серединѣ VIII-го вѣка тервиспельскій кладъ всецѣло состоялъ изъ шеаттъ этого типа. Съ другой стороны, и въ самой Фрисландіи скоро были найдены клады, гдѣ, какъ въ Франекерѣ, этотъ типъ отсутствовалъ совершенно, или, какъ въ Халлумѣ, сопровождался другими типами. Въ Халлумѣ типъ Одина-дракона представленъ 173 шеаттами изъ 223, т. е. составляетъ около 80%; прочіе типы, съ деградированнымъ профилемъ (табл. VII, 2, 6), и съ т. н. печатью Соломона, составляютъ въ немъ лишь около 20%; но во Франекерѣ весь кладъ состоитъ изъ нихъ, а кладъ этотъ весьма многочисленный и состоитъ изъ 410 шеаттъ. Такимъ образомъ, въ VIII-омъ вѣкѣ на территоріи собственно Фрисландіи сталкиваются три главныхъ типа: „Одина-дракона“ (42%), „съ деградированнымъ профилемъ“ (48%) и „печати Соломона“ (8%). Послѣдній типъ иначе называется „геристальскимъ“ и встрѣчается на франкскихъ монетахъ Пипина; въ Англіи онъ не встрѣчается. Въ противоположность этому, второй типъ, съ различными измѣненіями и остатками человѣческаго профиля, характеренъ для Англіи,

---

[37]) „Fornvännen“, Ibidem, (24), 1926 *(Birkamynten)*; погребенія №№ 168, 526, 646 и 508, таблица стр. 323.

[38]) Hildebrand, Ibidem, (24), p. 146.

[39]) *Farther Notes on the Gold Coins discovered in 1828 at Crondal, Hants.*, by the Vicomte du Ponton d'Amécourt, „Num. Chron.“ 2, (N. S.), v. XII, 1872, p. 73.

и, въ различныхъ своихъ видоизмѣненіяхъ, приводится къ римскимъ прототипамъ.[40] Первый типъ, какъ нами выше указывалось, связывается съ самой Фризіей. Такимъ образомъ, за каждымъ типомъ какъ бы стоитъ и опредѣленное культурное вліяніе: мѣстное — тевтонско-фризское, франкское и англо-саксонское. Въ VIII-мъ вѣкѣ и въ приморской полосѣ Фризіи сильно чувствуется вліяніе Англіи, и франкское вліяніе ему сильно уступаетъ. Мы видѣли, что въ IX-мъ вѣкѣ и на далекомъ востокѣ, поскольку можно судить по копіямъ шеаттъ, не чувствуется зависимости въ ихъ рисункѣ ни отъ англо-римскихъ образцовъ, ни отъ меровинго-франкскихъ. Зато, черезъ копіи дорестатскихъ денаровъ Карла Великаго, каролингское вліяніе продолжаетъ теплиться до начала самаго XI-го вѣка и въ Биркѣ, и въ Россіи.

Зависимость Фризіи отъ франкскаго государства можно вести съ конца VII-го столѣтія, а именно съ 675-го года, когда Адгилдъ фризскій, повидимому, призналъ главенство Дагоберта II-го. Сынъ Адгилда, Радбодъ снова поднялъ возстаніе противъ франковъ, и долгое время борьба велась съ перемѣннымъ успѣхомъ; такъ, въ 689 году, подъ самыми стѣнами Дорестата, Радбодъ былъ разбитъ Пипиномъ Геристальскимъ, но, въ свою очередь, разбилъ Карла Мартелла и доходилъ до самаго Кельна. Послѣ смерти Радбода (719 г.), борьба продолжалась еще около 60 лѣтъ, и только въ 785 году удалось Карлу Великому окончательно замирить Фризію. При этомъ Фризія получила отъ Карла значительную автономію, свой сводъ законовъ и привилегій, т. н. „Lex Frisionum", и управлялась намѣстниками или даже владѣтельными князьями, какъ то установилось при Людовикѣ Благочестивомъ и его сыновьяхъ, когда ленъ этотъ сталъ на нѣкоторое время наслѣдственнымъ въ роду ютланскихъ (датскихъ) Скіольдунговъ и послѣ Гальфдана переходилъ къ его сыновьямъ Гаральду и Рюрику; послѣдніе владѣли Фризіей болѣе 50 лѣтъ, съ 826 года, года крещенія Гаральда, и до смерти Рюрика въ 879 (873) году.[41] Середина этого періода, съ 834 года, когда Дорестадъ подвергся первому нападенію норманов, и до 850-го, года возвращенія Фризіи Рюрику Лотаремъ, была очень тяжела и для всей Фризіи, и для Дорестада.

Зато первыя десятилѣтія IX-го вѣка привлекли въ Дорестадъ невиданное въ средніе вѣка процвѣтаніе, и дорестатскіе денары съ надписью CAROLUS на лицевой сторонѣ, и DORSTAT, надъ знакомъ аллебарды, на оборотѣ (рис. 2), на цѣлое столѣтіе стали международной валютой. Это копіи такихъ денаровъ, чеканенные въ Хедеби и въ Биркѣ, были распространены по всему сѣверу въ IX-мъ и X-мъ столѣтіяхъ (рис. 3), и это тѣ именно монеты, которыя были найдены въ Эстоніи, въ Кумнѣ, и у насъ въ кладахъ начала XI-го вѣка, въ Новомъ Дворѣ (относится къ 1000-му году), въ Денисахъ (1010) и въ Васьковѣ (1015). Монограмма Карла В. на нихъ еще довольно ясна, хотя „O" и превратилось въ шеаттную голову Одина,

---

[40]) *A Catalogue of English Coins in the British Museum, Anglo-Saxon Series,* by C. F. Keary. London, 1887, vol. I.; Introduction, pp. XVIII—XIX; *English Coins,* by G. C. Brooke, London, 1932; *The Coinage of England,* by Charles Oman, Oxford, 1931; „Sem. Kond.", *Ibidem,* VII, 1935, pp. 170—174; *The Arts in Early England,* by Prof. Baldwin Brown, London, 1915, pp. 56—113.

[41]) „Saga-Book", 1929, vol. X, pp. 14—15; Frisia, *Ibidem,* 198; „Sem. Kond.", *Ibidem,* pp. 225ff.

а конечное „S“ — въ кружокъ, окруженный бисеромъ; зато на оборотѣ биркскій граверъ сохранилъ въ цѣлости лишь одинъ мечъ да среднее „П“ (рис. 3); прочія буквы превратились въ черточки и крестики.

Значеніемъ своимъ Дорестатъ, въ значительной мѣрѣ, обязанъ своему положенію на нижнемъ Рейнѣ, вблизи и отъ Сѣвернаго моря и отъ Зюдерзее. Въ томъ мѣстѣ, гдѣ Рейнъ развѣтвляется на т. н. „Кромме“ — Рейнъ, поворачивающій на сѣверъ, черезъ Утрехтъ, къ Зюдерзее, и на „Лекъ“, продолжающій свое теченіе на западъ къ Сѣверному морю, теперь лежитъ небольшое селеніе Wijk-bij-Duurstede. Въ полуверстѣ къ югу отъ него недавнія раскопки[42] обнаружили мѣстоположеніе прежняго Дорестата, съ цитаделью, рыночной площадью, церковью и кладбищемъ.[42a] Меровингской керамики, также какъ въ Хедеби, почти не обнаружено; зато также, какъ въ Хедеби, найдено не мало керамики типично каролингскаго періода, т. н. „пфингсдорфскаго“ типа.[43] Обнаружено не мало утвари, украшеній и предметовъ обихода, очень напоминающихъ предметы, найденные въ Биркѣ. Какъ мы указывали ранѣе,[44] и самая топографія Дорестата весьма напоминаетъ и Хедеби, и Бирку и заставляетъ думать, что всѣ три города-порта построены по одному и тому же плану, для одной и той же цѣли и одними и тѣми же людьми. Дорестатъ, извѣстный въ исторіи съ VII-го вѣка, является какъ бы „матерью“ прочихъ фризкихъ городовъ, и гдѣ бы послѣдніе ни возникали, они воспроизводятъ планъ и основныя черты метрополіи.

Такъ какъ Дорестатъ имѣлъ свой монетный дворъ, то естественно было ожидать тамъ многочисленныхъ нумизматическихъ находокъ. Дѣйствительно, монеты были найдены, и въ томъ числѣ шеатты, но все же далеко не въ такомъ изобиліи, какъ ожидалось, или какъ было найдено въ Домбургѣ, на островѣ Валькеренъ или въ Фрисландіи, вокругъ Зюдерзее. Дорестатскія шеатты принадлежатъ ко всѣмъ тремъ нами выше указаннымъ типамъ. Въ королевскомъ нумизматическомъ кабинетѣ въ Гаагѣ находится 24 шеатты, 7 въ Лейденѣ и 6 въ Лейварденѣ, т. е. всего 37. Если даже въ другихъ коллекціяхъ и будутъ еще обнаружены дорестатскія шеатты, то это все же не можетъ сильно измѣнить ихъ числа по отношенію къ фрисландскимъ, коихъ извѣстно не менѣе 800, или домбургскимъ, кои превосходятъ 700.

Домбургъ, на островѣ Валькеренъ (табл. VIII), лежитъ на той же параллели что Лондонъ, и всего лишь въ 190 м. миляхъ отъ него. Торговыя сношенія съ югомъ Англіи какъ теперь, такъ и прежде, шли черезъ Валькеренъ; оттуда же, въ викинговскій періодъ, устраивались и морскіе набѣги на Лондонъ и Рочестеръ. Съ тридцатыхъ годовъ IX-го столѣтія онъ находился либо въ обладаніи, либо подъ ударами Гаральда и Рюрика и окончательно вернулся въ обладаніе послѣдняго въ 850-мъ году. Вмѣстѣ съ другими фризскими и датскими владѣніями, островъ Валькеренъ оставался въ обладаніи Рюрика до его смерти и послѣ этого долгое еще время

---

42) *Dorestad en onze vroegste middeleeuwen*, d. Dr. J. H. Holwerda, Leiden, 1929, (Kap. III, Vicus Dorestad, pp. 23—34, 35—45).

42a) *Frisia*, fig. 3.

43) *Dorestad*, Ibidem, pp. 58—72.

44) *Frisia*, Ibidem, pp. 11, 12.

сохранялась память о немъ, и Валькеренъ съ другими землями упоминался какъ „земли, принадлежавшія Рюрику“.[45]

Г-жа Мари де Манъ, бывшая 50 лѣтъ хранителемъ Миддельбургскаго Музея и посвятившая всю свою жизнь исторіи и археологіи Зеландіи, сообщила намъ рядъ драгоцѣнныхъ свѣдѣній о Домбургѣ и о найденныхъ тамъ монетахъ. Еще въ 1647 году, море, размывъ дюны домбургскаго пляжа, позволило обнаружить рядъ вотивныхъ надписей, посвященныхъ богинѣ „Нехаленнія“, что свидѣтельствовало о значеніи Валькерена въ римскія времена. Въ 1687 году то же море размыло цѣлое кладбище, и съ этого времени въ Домбургѣ и его окрестностяхъ стали часто находить монеты римскаго времени и въ довольно значительныхъ количествахъ каролингскія и меровингскіе тріенты и шеатты. Каталогъ Миддельбургскаго музея, составленный г-жей де Манъ, можетъ дать представленіе о нумизматическихъ богатствахъ Домбурга и о торговыхъ сношеніяхъ фризовъ съ востокомъ и западомъ съ VIII-го по X-е столѣтія, а также о ихъ торговлѣ съ Римомъ, республиканскимъ и императорскимъ.

Монеты республики относятся: (динарій) къ 134 и (квинарій), къ 101-му г. до Р. Х. Динаріевъ императорскаго Рима 45, отъ Августа до Максимина. Меровингскихъ тріентовъ различныхъ городовъ, въ томъ числѣ Парижа, Руана, Марселя, Квентовика и Дорестада — 56; изъ нихъ на долю Дорестада приходится до 18 монетъ. Марсельскій динарій относится къ правленію патриція Анседера (середина VII-го столѣтія) и представляетъ особый интересъ потому, что въ ницскомъ кладѣ съ шеаттами имѣется до 75 его монетъ. Каролингскіе денаріи, въ числѣ 58, распредѣляются между царствованіями Пипина, Карла Великаго, Людовика Благочестиваго, Лотаря и Карла Лысаго. Въ числѣ этихъ монетъ находится и извѣстный золотой солидъ Людовика Благочестиваго. Изъ 25 динаріевъ Карла Великаго 5 чеканены въ Дорестатѣ; тамъ же чеканены и монеты Лотаря. Около 24 монетъ, гл. о. меровингскаго періода, не могутъ быть съ точностью отнесены ни къ опредѣленному мастеру, ни къ извѣстному городу. Такимъ образомъ, общій итогъ франкскихъ монетъ можно положить въ 138. Съ этимъ числомъ нужно сопоставить найденныя тамъ же шеатты. Въ каталогѣ, составленномъ г-жей де Манъ, число шеаттъ доходитъ до 323; но это число слѣдуетъ увеличить на 68, поступившихъ въ музей послѣ составленія каталога, что дастъ намъ уже 391 шеатту. Кромѣ того, около 100 шеаттъ было передано г-жей де Манъ въ королевскій кабинетъ въ Гаагѣ, и 200 остается сейчасъ въ ея частной коллекціи. Такъ какъ извѣстное количество шеаттъ было найдено и на островѣ Шаувенѣ и находится въ частныхъ рукахъ, то, по самому скромному подсчету, число валькеренскихъ шеаттъ слѣдуетъ положить не менѣе 700.

Мы видѣли выше, что три главные фрисландскіе клады Терниспеля, Халлума и Франекера дали 794 шеатты; добавляя 6 на извѣстныя намъ монеты изъ Болсварда, мы получимъ 800. Эта группа вмѣстѣ съ валькеренской (домбургской) въ 700, дастъ уже 1500. Тѣ дорестатскія шеатты, мѣстонахожденіе коихъ намъ удалось выяснить, доходятъ до 37. Къ этому числу слѣдуетъ добавить шеатты коллекціи Гронингена и нѣкоторыхъ другихъ провинціальныхъ городовъ, изъ которыхъ каждая и не

---

[45]) „Ann. Fuld.“, ad anno 882; „Sem. Kond.“, III, 1929, 270.

особенно многочисленная, но въ совокупности могутъ составить не менѣе 50—70. Намъ неизвѣстно также число шеаттъ, находящихся у мѣстныхъ жителей и употребленныхъ на подвѣски и украшенія. Ввиду этого, въ настоящее время мы можемъ лишь предположить, что общее число шеаттъ, изъ перечисленныхъ нами кладовъ и погребеній, не менѣе, но, вѣроятно, превосходитъ 1600. Такъ какъ общее число шеаттъ, по такому же консервативному подсчету, не менѣе 2000, то на долю территорій прежней Фризіи, т. е. прибрежной полосы отъ устья Шельды и до р. Эйдера, въ южной Ютландіи, приходится 80% всѣхъ извѣстныхъ намъ шеаттъ.

Въ каталогѣ Миддельбургскаго музея домбургскія шеатты разбиты г-жей де Манъ на 8 отдѣловъ, въ зависимости отъ характера и происхожденія рисунка. Наибольшее число шеаттъ, 166 изъ 323, т. е. около 51,5%, относится къ пятой группѣ, гдѣ соединены различные типы т. н. „деградированнаго профиля". Слѣдующей по численности группой является восьмая, съ различными надписями, словами или слогами; на лицевой сторонѣ монетъ этой группы обыкновенно изображенъ, болѣе или менѣе ясный, профиль съ короной; на оборотѣ крестъ съ четырьмя кружками, въ поляхъ. Къ этой группѣ относится 69 монетъ, т. е. ок. 21,5%. Видоизмѣненіе предыдущей группы составляетъ шестая группа (9 шеаттъ; 2,8%), съ крестомъ на лицевой части и знакомъ алтаря на оборотѣ, а также третья группа (13 ш. 4%) съ тѣмъ же алтаремъ на оборотѣ, но съ профилемъ на лицевой сторонѣ. Сюда же можно отнести и двѣ чрезвычайно интересныя монеты четвертой группы (2 ш. 0,6%), одну лондонской чеканки, съ надписью LVNDONIA, а другую съ острова Танетъ и надписью TANVM, что, по мнѣнію Макарэ,[46] является сокращеніемъ TANETVM.

Всѣ эти монеты связаны съ Англіей; на нѣкоторыхъ имѣются названія англійскихъ монетныхъ дворовъ или мастеровъ, работавшихъ въ Англіи и извѣстныхъ по чеканеннымъ тамъ монетамъ; на большинствѣ имѣются христіанскія эмблемы (табл. VII, 3, лѣвая), связывающія ихъ съ первыми англійскими золотыми тріентами — „трымзами". Наконецъ, всѣ имѣютъ изображенія, которыя такъ или иначе приводятся къ типамъ римской мѣдной монеты, особенно распространенной въ Англіи; а перенось изображеній съ менѣе цѣнной мѣдной монеты, на болѣе цѣнную серебряную и даже на золотую имѣлъ мѣсто лишь въ Англіи этого періода.[47] Въ своей совокупности шеатты означенныхъ типовъ составляютъ 80%. Шеатты типа дракона, которыя въ фрисландскихъ кладахъ вокругъ Зюдерзее составляли 42%, здѣсь даютъ лишь съ небольшимъ 14%. Послѣдніе 6% приходятся на шеатты съ меровингскимъ вліяніемъ; это 1 и 2-ая группы каталога. Такимъ образомъ, типъ „Одина-дракона" занимаетъ тѣмъ большее мѣсто среди прочихъ шеаттъ, чѣмъ дальше отъ южной Англіи, Кента, расположено мѣстонахожденіе клада, и среди „за-зюдерзейскихъ" кладовъ имѣется тервиспельскій кладъ, состоящій исключительно изъ шеаттъ этого типа. Вліяніе англійскихъ типовъ значительно вездѣ;

---

[46]) *Munten, gevonden op en in het strand van Domburg,* (Catalogue), d. Mej. M. G. A. de Man, pp. 213—289; sceatta met omschrift TANUM, p. 257; — *Verhandeling over de bij Domburg gevondene romeinsche frankische, britannische en andere munten.* Middelburg, 1938; — *Over eenige te Domburg gevonden merkwaardige munten,* door Mej. M. G. A. de Man, „Jaarboek voor Munt- en Penningkunde", Amsterdam, 1926.

[47]) *The Coinage of England,* by C. Oman, Ibidem, p. 4.

въ Фрисландіи они составляютъ почти половину, 48%; въ Домбургѣ ихъ уже 80% Съ другой стороны, несмотря на близкое сосѣдство съ королевствомъ франковъ, ни меровингское, ни карловингское вліяніе не играетъ большой роли, что подтверждаетъ связь шеаттной „валюты" съ Англіей.

Большинство шеаттъ, найденныхъ въ самой Англіи, находится въ Британскомъ Музеѣ, въ Лондонѣ. Въ настоящее время число ихъ превосходитъ 250, и къ этому числу необходимо добавить 15 золотыхъ тріентовъ, „трымзъ". Кромѣ того, въ Оксфордѣ имѣется 40 монетъ, и еще нѣкоторое число имѣется въ провинціальныхъ музеяхъ и въ частныхъ рукахъ. Такимъ образомъ, общее число шеаттъ, найденныхъ въ Англіи, превосходитъ 300. Число это значительно само по себѣ и лишь по сравненію съ богатствомъ фризскихъ кладовъ отступаетъ на второй планъ. Хотя въ подавляющемъ большинствѣ всѣ эти монеты несомнѣнно найдены въ Англіи, но, въ отличіе отъ фризскихъ монетъ, точное мѣстонахожденіе извѣстно лишь для 35. Эти послѣднія найдены или въ бассейнѣ р. Темзы и, по большей части, неподалеку отъ ея устья; или, въ видѣ отдѣльныхъ находокъ, на р. Севернѣ, въ Глостерширѣ и въ Витби, въ Нортумбріи. Такимъ образомъ, расположеніе находокъ указываетъ или на связь съ тѣми мѣстностями, гдѣ было много фризскихъ поселеній, или на пути фризской торговли, черезъ Валькеренъ или Дорестатъ.

Распредѣленіе на типы здѣсь ближе къ домбургскому, хотя и съ нѣкоторыми характерными отличіями. Изъ 200 шеаттъ, находящихся въ каталогѣ Кири,[48] къ типу „дракона-Одина" можно отнести, и то съ нѣкоторыми оговорками, 20. Оговорки заключатся въ томъ, что шеатты этого типа въ Англіи гораздо разнообразнѣе, чѣмъ тервиспельскія или халлумскія. Послѣднія всѣ имѣютъ на лицевой части характерную голову („Одина") и на оборотѣ — дракона. Только одна шеатта изъ Халлума даетъ другую комбинацію, а именно дракона съ „профилемъ"; у прочихъ же отличія незначительны, — не совсѣмъ одинаково изображены усы и борода у Одина или голова дракона повернута на однѣхъ монетахъ влѣво, а на другихъ вправо; кромѣ того, на всѣхъ фризскихъ шеаттахъ характеръ рисунка и степень „стилизаціи" его одна и та же. Въ Англіи совсѣмъ не то; во-первыхъ, рисунокъ менѣе стилизованъ и гораздо менѣе схематиченъ (табл. VII, 3); во-вторыхъ, вмѣсто одной и той же комбинаціи „Одина" и дракона, которую мы видимъ лишь на 4 шеаттахъ изъ 20, здѣсь граверъ далъ больше воли своему воображенію, и на 11 монетахъ у него драконъ сочетается съ человѣческими фигурами, а на одной такъ даже и съ геристальской тетраграммой. Наконецъ, на прочихъ 4 шеаттахъ дракона совсѣмъ нѣтъ, а за то голова „Одина" комбинируется либо съ „профилемъ", либо съ характернымъ изображеніемъ птицы на крестѣ. Это сочетаніе „сѣвернаго" (скиѳско-сибирскаго) мотива съ христіанскими или съ заимствованіями изъ римскихъ монетъ указываетъ на болѣе ранній періодъ англійскихъ шеаттъ по отношенію къ фризскимъ. Чувствуется, что художникъ еще находится подъ вліяніемъ прежнихъ образцовъ и робко пробуетъ сочетать видѣнное съ мотивами своего фольклора; да и передаетъ онъ и тѣ и другіе болѣе ученически, точно и робко. Не то происходитъ у себя дома, во Фризіи. Тамъ быстро забываются римскіе и меровингскіе образцы,

[48]) *A Catalogue of English Coins, Ibidem,* pp. 2ff.; add. see „Num. Chron.", 1922, p. 214, *(Anglo-Saxon Acquisitions of the British Museum,* by G. C. Brook).

и само творчество становится свободнѣе и по характеру приближается къ „скиѳскимъ“ прототипамъ (табл. VII, 6).[49]

Означенная группа, 20 изъ 200, составляетъ ровно 10%, т. е. нѣсколько ниже домбурской. Но къ этой группѣ близко стоитъ другая, тоже изрѣдка встрѣчающаяся въ Голландіи и еще чаще, какъ мы увидимъ, во Франціи. Это группа шеаттъ съ фантастическими звѣрьми и фигурами; въ ней еще 14 монетъ, что составляетъ еще 7%. Въ своемъ каталогѣ Кири насчитываетъ до 54 типовъ различныхъ шеаттъ Эти 54 типа онъ, въ свою очередь, соединяетъ въ 3 крупныя группы: 1) типы съ 1 по 23, восходящіе къ римскимъ прототипамъ; въ этой группѣ окажется до 55% всѣхъ шеаттъ; 2) типы съ 24 по 28 и съ 29 по 31, полностью или частично восходящіе къ франкскимъ типамъ. Отсюда мы исключаемъ шеатты типа дракона, и тогда въ этой группѣ останется 12%. Шеатты типа дракона (10%) и близкія къ нимъ (7%) мы относимъ къ собственно тевтонскому — фризскому типу. Остальныя 16% придутся на III-ю группу Кири, заключающую типы съ 32 по 54. Отсюда мы тоже исключаемъ типы 29, 30, 31, 40 (табл. VII, 3) и 41, которые относятся къ типу Одина-дракона; остающіяся и составятъ упомянутые 16%. Если мы теперь далѣе соединимъ первую группу съ третьей, съ тѣмъ, чтобы имѣть сравнимыя данныя съ приведенными выше, то получимъ для той группы, которую мы назвали англійской — 71%; для группы „дракона“ — 17% и для „франкской“ — 12%. Напомнимъ, что для Домбурга тѣ группы давали 80%, 14% и 6%.

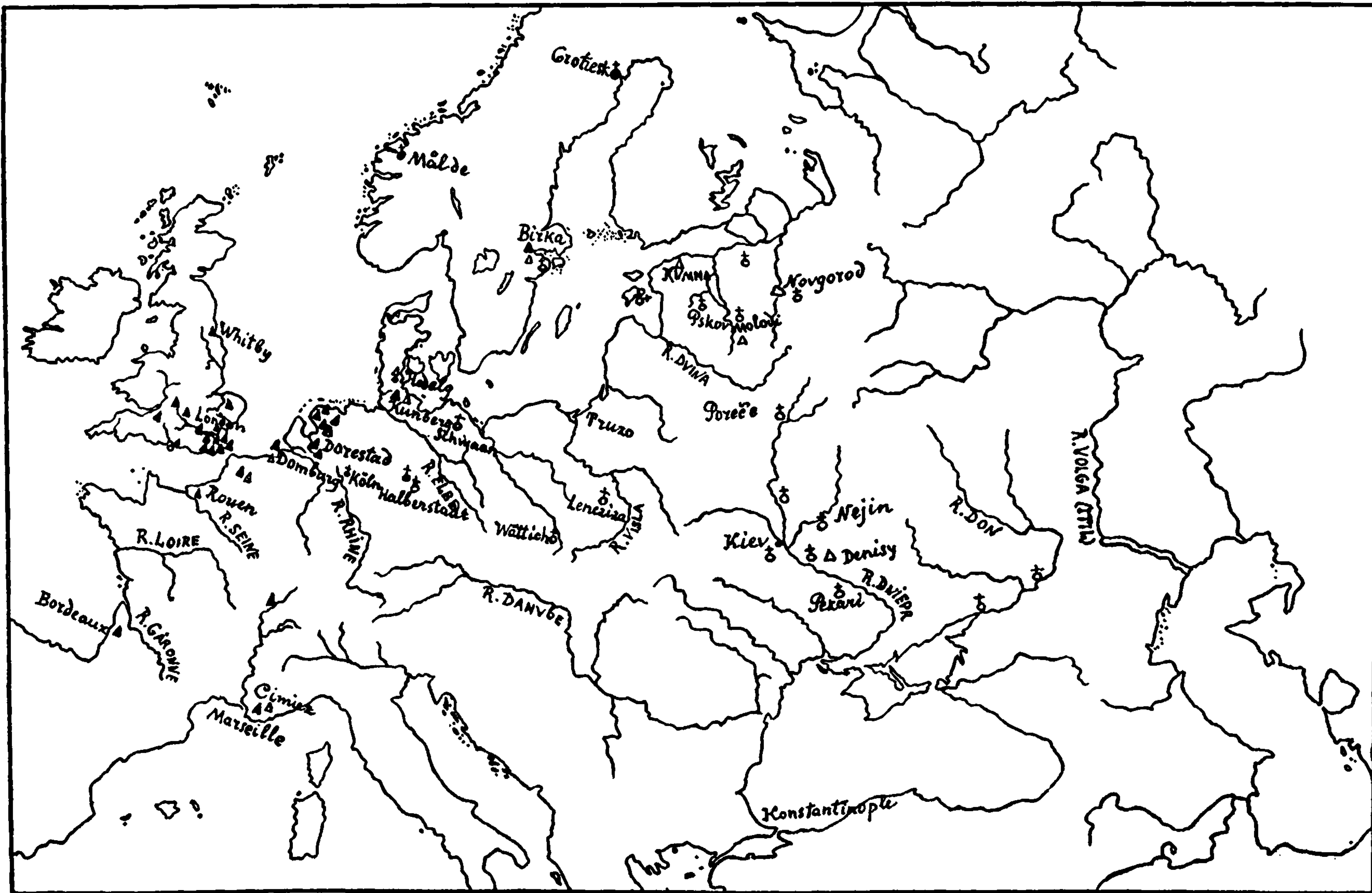
Чрезвычайно характерную группу для Англіи составляютъ золотыя трымзы. Ихъ всего 15, изъ коихъ 8 вошли въ каталогъ Кири. Эти 8 Кири дѣлитъ на 3 группы: 1) воспроизводящія типъ солидовъ Магнуса Максима (№ 2, 3, 4 и 5); 2) воспроизведенія, повидимому, меровингскихъ тріентовъ (№ 6 и № 7) и 3) подражанія меровингскимъ солидамъ (№ 8). Для насъ особый интересъ представляетъ вторая группа (табл. VII, 7), по нѣкоторой аналогіи съ солидами нашего Владимира (табл. VII, 10). Дѣйствительно, и на той и на другой, справа отъ фигуры имѣется знакъ, который на нашихъ монетахъ, по изслѣдованію бар. М. А. Таубе,[50] является родовымъ знакомъ Рюриковичей; на тріентѣ (табл. VII, 7) этотъ знакъ описанъ Кири, какъ трезубецъ. Сличеніе обоихъ знаковъ указываетъ на близкую ихъ аналогію и позволяетъ намъ высказать предположеніе, что подобно шеаттамъ, рисунокъ тріента (табл. VII, 9) создавался подъ фризскимъ вліяніемъ, и что именно фризы, съ ихъ любовью къ морю и съ ихъ развитой морской торговлей, выбрали эмблемой своего владѣтеля морской трезубецъ. Когда Гаральдъ и Рюрикъ стали одинъ за другимъ властителями Фризіи, то ея эмблема могла стать и ихъ эмблемой. Та же эмблема, въ видѣ родового знака Рюрикова дома появилась и на златникахъ Владиміра, и на монетахъ и печатяхъ его сыновей и его потомства.

Золотые меровингскіе тріенты находились въ Англіи довольно часто и въ довольно значительныхъ количествахъ, какъ напр. на дворѣ церкви св. Мартына въ Кан-

---

[49]) „Sem. Kond.“, VII, 1935, pp. 182, 183.

[50]) *Загадочный родовой знакъ семьи Владимира Святого,* Бар. М. А. Таубе, „Сборник статей, посвящ. П. Н. Милюкову“, Прага, 1929, сс. 117—132; *Russische und Litauische Fürsten an der Düna zur Zeit der Deutschen Eroberung Livlands* (XII. und XIII. Jahrhundert), v. Dr. jur. Michael Freiherr von Taube, „Jahrbüchern für Kultur und Geschichte der Slaven“, Jg. 1935, Heft 3/4, Tafel I, s. 483.



Распредѣленіе шеаттъ, дорестатскихъ монетъ и русскихъ монетъ Владиміра и Ярослава по главнымъ путямъ фризской торговли съ VIII-го по начало XI вѣка.

Объясненіе знаковъ:

Клады съ шеаттами . . . . ▲

Клады съ монетами Дорестата и ихъ подражаніями. △

Клады съ монетами Владиміра и Ярослава . ♁

Подражанія этимъ монетамъ ●

VIII.

тербюри,[51] или въ Крондалѣ, гдѣ наряду съ украшеніями и золотыми цѣпочками, было найдено до 100 тріентовъ.[52] Нѣкоторые изъ нихъ являются англійскими копіями римскихъ прототиповъ; таковъ, напр., знаменитый кентерберійскій тріентъ съ надписью Dorovernis Civitas (табл. VII, 8), нынѣ находящійся въ Парижѣ, въ Кабинетѣ Монетъ и Медалей[53] или непосредственныя копіи тріентовъ Лицинія (307—323 по Р. Х.), съ изображеніемъ на оборотной сторонѣ алтаря и надписью VOT. XX; послѣднія интересны потому, что въ свою очередь, наряду съ мѣдными монетами Константина, явились прототипомъ весьма распространеннаго вида шеаттъ съ „алтаремъ". Но большинство, не менѣе 90%, это копіи меровингскихъ тріентовъ, а, иногда, и просто меровингскія монеты, ввезенныя въ Англію. Это вліяніе меровингской Франціи и ея монетныхъ типовъ характерно для Англіи VII-го вѣка и отличаетъ ее отъ Фрисландіи. Вліянію этому способствовали и усилившіяся послѣ принятія Кентскимъ королевствомъ въ концѣ VI-го вѣка христіанства торговыя сношенія, и извѣстное экономическое процвѣтаніе въ это время какъ Франціи, такъ и Англіи, также и женитьба Этельберта Кентскаго на принцессѣ Бертѣ, внучкѣ Хлодвига. Интересно отмѣтить, что въ числѣ упомянутыхъ выше кантерберійскихъ тріентовъ былъ и одинъ съ именемъ Епископа Люидарда, капеллана королевы Берты.

Начиная съ конца VII-го столѣтія можно прослѣдить и обратное вліяніе Англіи и фризовъ на меровингскую Францію. Впервые это вліяніе можно отмѣтить на чрезвычайно интересномъ и богатомъ кладѣ золотыхъ монетъ, найденномъ въ Бордо въ 1803 году и нынѣ находящемся въ Кабинетѣ Медалей Національной библіотеки въ Парижѣ. Кладъ этотъ состоитъ изъ 38 золотыхъ тріентовъ визиготскихъ королей, отъ Леовигильда (573—586) до Вомбата (672—680), и изъ 142 меровингскихъ тріентовъ различныхъ монетныхъ дворовъ и городовъ, періода отъ Дагоберта до Хильдерика II (663—675). Время зарытія клада Л. Лежентильомъ опредѣляетъ послѣдними годами царствованія послѣдняго, т. е. 673—675 годами.[54]

Среди меровингскихъ тріентовъ имѣется одинъ, чеканенный монетнымъ мастеромъ Бандульфомъ, по рисунку вполнѣ аналогичный „трымзамъ", находящимся въ Британскомъ Музеѣ и въ Національной библіотекѣ (табл. VII, 10) и подробно изучавшимся и описаннымъ англійскими нумизматами Кири, Брукомъ и Оманомъ.[55] На оборотной сторонѣ мы видимъ двѣ человѣческія фигуры, изображенныя по поясъ; надъ ними крылатый геній. Несмотря на нѣкоторую схематичность композиціи, характерную для „варварскихъ" копій античныхъ монетъ, въ ней не трудно узнать ея прототипъ, а именно т. н. VICTORIA AUGG, — солидъ Магнуса Максима и Виктора, битый въ Лондонѣ, Londinium Augusta, въ IV-мъ столѣтіи, на которомъ изображены сидящія фигуры обоихъ императоровъ. Вполнѣ естественно, что

---

[51]) *Merovingians Coins, discoverd at St. Martin's Canterbury,* by C. Roach Smith, „Num. Chron.", 1845, pp. 187—191.

[52]) *B. M. Catalogue, Ibidem,* p. XIII; „Num. Chron.", v. VI, p. 171; N. S., vol. X, p. 164.

[53]) „Sem. Kond.", VII, 1935, p. 172, footnote 16.

[54]) *Trouvaille de Monnaies d'or des Merovingiens et des Visigoths faite à Bordeau en 1803,* par M. P. Le Gentilhomme, „Revue Numismatique", 1936, p. I, Paris.

[55]) Brooke, Ibidem, Plate II, 2; Keary, Ibidem, (B. M. Cat.), Pl. I, 2.

въ VII столѣтіи, въ томъ же Лондонѣ, пользовались прежними лондонскими образцами при выборѣ типовъ новой золотой монеты; но чрезвычайно любопытно, что такое же воспроизведеніе мы находимъ въ бордосскомъ кладѣ, и гдѣ бы эта послѣдняя монета ни была бита, въ Англіи, или во Франціи, все же на лицо фактъ взаимнаго проникновенія и вліянія. Другой интересный фактъ, это то, что всѣ монеты золотыя, или по крайней мѣрѣ, типа золотыхъ, послѣдняя оговорка вызвана тѣмъ, что среди общей массы золотыхъ имѣется по крайней мѣрѣ двѣ вызолоченныхъ, а именно 2 тріента изъ Портоведири. Какъ будто бы здѣсь, около 675 года, мы присутствуемъ при первыхъ робкихъ попыткахъ замѣны золотой валюты серебряной.

Приблизительно до 400-го года нашей эры весь цивилизованный міръ отъ Ексетера и до Эдессы пользовался одной и той же монетной системой византійскаго солида, вѣсомъ около нашего золотника, и его третьей доли, тремисса.[56] Продолжая традицію, визиготскіе и франкскіе короли, еще два-три столѣтія выпускали почти исключительно золотыя монеты, и имъ подражали англо-саксонскіе короли и даже фризы.[57] Но къ серединѣ VII-го вѣка сталъ ощущаться, особенно на сѣверѣ, недостатокъ золота; первые, по всей вѣроятности, ощутили его фризы. Пользуясь давней склонностью тевтонскихъ племенъ къ серебряной монетѣ, фризы начали исподволь замѣнять золото серебромъ; этимъ объясняется, что спеціально фризская валюта — шеатты очень быстро стала серебряной. На югѣ Галліи, въ визиготскихъ владѣніяхъ, золото держалось прочнѣе, но и тамъ, какъ мы видимъ по бордосскому кладу, около 675 года появляются вызолоченныя монеты, показатель недостатка въ золотѣ и предвозвѣстникъ замѣны его серебромъ.

Черезъ 50—60 лѣтъ картина мѣняется совершенно, и даже на берегу Средиземнаго моря, въ Массиліи-Марселѣ, въ обращеніи находятся исключительно серебряные тріенты. Въ Національной Библіотекѣ имѣется принесенная ей въ даръ А. Морель-Фатіо коллекція такихъ тріентовъ, найденныхъ около 1851 года въ Симіэ (Cimiez — античный Cemenelium), около Ниццы. Всего въ ней болѣе 1900 монетъ, и около 1600 происходятъ изъ Марселя, а прочія 300, это тріенты Ліона, Арля, Парижа и другихъ городовъ, а также нѣсколько монетъ съ геометрическимъ рисункомъ, встрѣчающимся на нѣкоторыхъ дорестатскихъ монетахъ, и около 50 шеаттъ. Изъ марсельскихъ монетъ большинство, 1200, принадлежатъ правленію патриція Антенора, который процвѣталъ на рубежѣ VII-го и VIII-го столѣтій; послѣднія относятся ко времени Антенора Младшаго, о которомъ мы имѣемъ свѣдѣнія отъ 714-го года.[58] Такъ какъ Симіэ былъ до тла разрушенъ лонгобардами въ 737 году, то кладъ долженъ былъ быть зарытъ до этого года, и, слѣдовательно его можно отнести къ предшествующимъ 15—20 годамъ. Морель-Фатіо, оста-

[56]) Oman, Ibidem, (The Coinage of England), p. I.

[57]) *Les Pompei Frisons*, par Mr. J. Dirks, 1891, p. 8; „Revue Numismatique Belge", 1859, pl. XII, pp. 362—364. Дирксъ пріобрѣлъ у одного харлингскаго ювелира въ 1846—47 годахъ золотую монету, являющуюся „варварскимъ" подражаніемъ солида императора Феодосія Великаго, но съ рунической надписью HAMA, т. е. съ именемъ одного изъ германскихъ князей VI-го вѣка, имя коего упоминается въ т. н. Widsith.

[58]) *Catalogue Raisonne de la Collection de Deniers Merovingiens des VII et VIII siecles de la Trouvaille de Cimiez*, par M. Arnold Morel-Fatio, Paris, 1890.

вившій подробное описаніе клада, считаетъ его, по составу и соотношенію монетъ, типичнымъ для казны марсельскаго купца начала VIII-го столѣтія; и вотъ эта казна всецѣло состоитъ изъ однѣхъ серебряныхъ монетъ. Процессъ замѣны золота серебромъ, начавшійся въ семидесятыхъ годахъ VII-го столѣтія, здѣсь уже вполнѣ завершился, и это тѣмъ болѣе показательно, что симьезскій кладъ — кладъ средиземноморскій, марсельскій, а не рейнско-фризскій.

Не менѣе знаменательно и присутствіе въ немъ шеаттъ. Если, слѣдуя Морель-Фатіо, мы посмотримъ на этотъ кладъ какъ на типично марсельскій, то придемъ къ выводу, что въ Марселѣ, въ началѣ VII-го вѣка обращалось извѣстное количество шеаттъ; если же будемъ предполагать, что владѣльцемъ клада былъ купецъ, отправлявшійся на сѣверъ, то все же получимъ, что ему не трудно было въ Марселѣ запастись нужными монетами. Какія же шеатты оказались здѣсь, на берегу Средиземнаго моря? Изъ 50 шеаттъ 30, т. е. 60% относятся къ копіямъ римскихъ мѣдныхъ монетъ, т. е. къ тому, что мы назвали англо-саксонскому типу. Сюда же нужно причислить и три шеатты Пеады, сына знаменитаго мерсійскаго короля Пенды и брата Этильреда (675—704), т. е. еще 6%. Къ меровингскому типу относятся 11 шеаттъ съ различными христіанскими эмблемами (22%). Изъ остающихся 6-ти монетъ 5 относятся къ типу „Одина-дракона“ и одна является видоизмѣненіемъ того же типа (12%). Такимъ образомъ, здѣсь къ „англійской“ группѣ относится 66%, къ „франкской“ — 22% и къ „фризской“ — 12%. Въ самой Англіи тѣ же группы дали: 71%, 12% и 17%; а въ Домбургѣ, 80%, 6% и 14%. Мы видимъ, что наиболѣе „устойчивой“ группой является группа „дракона“, т. е. фризская; а меровингская-франкская съ 22%, въ самой Франціи, и 12% въ Англіи опускается въ Фризіи до 6% и сходитъ на нѣтъ въ собственно фрисландскихъ земляхъ вокругъ Зюдерзее.

Кромѣ монетъ изъ коллекціи Морель-Фатіо англо-саксонскій отдѣлъ Кабинета Медалей обладаетъ еще серіей изъ 30 шеаттъ, поступившихъ въ разное время и изъ различныхъ собраній. Большинство шеаттъ найдено во Франціи; такъ, нѣкоторыя, помѣчены Руаномъ, другія поступили изъ Аннеси. Кромѣ упомянутой „основной“ серіи изъ 30 шеаттъ и 50 Морель Фатіо, имѣется еще сборная группа изъ 16 шеаттъ, что доводитъ общее ихъ число до 96. Кромѣ того, въ коллекціи имѣются 4 золотыя трымзы: — одна изъ нихъ это знаменитая DOROVERNIS CIVITAS (табл. VII, 8), двѣ другія, тоже уже упоминавшіяся, типа VICTORIA AUGG (табл. VII, 10) и третья меровингскаго типа, хорошей отчетливой чеканки, съ профилемъ влѣво и съ двумя крестами, окруженными тройной ниткой жемчуга, на оборотѣ. Изъ коллекціи Морель-Фатіо отнесена къ англо-саксонскимъ монетамъ и группа изъ 20 монетъ съ деградированнымъ профилемъ и, на оборотѣ, съ салическимъ крестомъ и цифрами V и II. Морель Фатіо относитъ эти монеты также къ марсельскимъ, или, вѣрнѣе, къ ихъ подражаніямъ на сѣверѣ, въ Англіи и Фризіи (табл. VII, 11, 12). Мы присоединяемся къ этому мнѣнію, тѣмъ болѣе, что г-жа де Манъ одну изъ такихъ монетъ нашла въ Домбургѣ. Наконецъ къ англо-саксонскимъ монетамъ относятся 32 съ именами различныхъ королей періода гептархіи.

Извѣстное число шеаттъ находится еще во Франціи въ провинціальныхъ музеяхъ и въ частныхъ рукахъ. Такъ при распродажѣ въ 1890 году одной коллекціи Понтонъ д'Амекура разошлось по частнымъ рукамъ не менѣе 50 шеаттъ. Время отъ времени

дѣлаются и новыя находки; такъ намъ пришлось недавно видѣть нѣсколько шеаттъ, найденныхъ въ Руанѣ. Общее число шеаттъ, находящихся нынѣ во Франціи въ различныхъ собраніяхъ, государственныхъ и частныхъ, слѣдуетъ положить не менѣе 150, изъ коихъ на долю Кабинета Медалей придется около 100. Если же причислить сюда 32 монеты гептархіи и марсельскую серію съ деградированнымъ профилемъ, то получимъ, для всей Франціи, до 200 монетъ.

Итакъ, клады съ шеаттами разбросаны по всей западной и сѣверо-западной Европѣ, отъ Бордо, на Атлантическомъ океанѣ, до Бирки, на озерѣ Мелларѣ, и отъ Марселя, на Средиземномъ морѣ, до Витби въ Нортумбріи, на Сѣверномъ, т. е. на всѣхъ главныхъ путяхъ фризской торговли. Главная масса ихъ (табл. VIII) расположена по обоимъ берегамъ Ламанша, и до 80% всего числа приходится на собственно фрисландскіе клады на островѣ Валькеренъ и у Зюдерзее. Хронологически клады эти покрываютъ періодъ отъ начала VII-го до конца IX-го столѣтія и даже въ Биркѣ, до первой половины X-го. Если присоединить къ шеаттамъ и родственные имъ дорестатскіе денаріи и ихъ шлезвигскіе и бирскскіе воспроизведенія, то время ихъ распространенія можно продолжить до конца X-го вѣка (зарытіе эстонскаго клада въ Кумнѣ относится, какъ мы видѣли, къ 975-му году) и даже съ сильдскимъ и фоссбергскимъ кладомъ (въ Помераніи) до середины XI-го вѣка. Географическое распредѣленіе кладовъ тогда тоже расширится на востокъ, захватывая не только Эстонію, но и днѣпровскій бассейнъ (с. Денисы, подъ Кіевомъ, на лѣвомъ берегу Днѣпра).

Съ точки зрѣнія металлическаго обращенія появленіе шеаттъ совпадаетъ съ отказомъ отъ золотого обращенія и съ переходомъ на серебряное. Такъ какъ шеатты, какъ мы видѣли, являются фризской валютой, то мы имѣемъ право связать этотъ переходъ съ фризами и съ ихъ торговлей. Для того, чтобы такой переходъ могъ бы совершиться, необходимо было имѣть достаточный источникъ серебра, напр., въ видѣ прочныхъ и оживленныхъ торговыхъ сношеній съ народами, обладающими серебряной валютой. Такой страной не могла быть Византія, страна золотой валюты отъ начала и до конца своего историческаго существованія; серебромъ Византія пользовалась мало, и византійскіе миліаресіи и гексаграммы большаго распространенія не получили. Не то было съ калифатомъ, и арабскіе диргемы съ начала VIII-го столѣтія начинаютъ проникать въ Европу и средиземноморскимъ путемъ, и, въ гораздо большихъ количествахъ, черезъ Россію. Наиболѣе раннимъ и, можетъ быть, наиболѣе „нумизматически“ любопытнымъ въ этомъ отношеніи эпизодомъ является золотая копія арабскаго диргема 774-го года, выпущенная въ Англіи при королѣ Мерсіи Оффа (757-796). На одной сторонѣ имѣется, подобно тому какъ и на пенни этого короля, слова OFFA REX; на другой, арабская перевернутая надпись.[59] Чрезвычайно любопытно, что весьма скоро послѣ этого начинаютъ появляться на западѣ и настоящіе диргемы и при этомъ, по всей вѣроятности, съ востока. Такъ въ Домбургѣ, центрѣ фризской торговли и съ Англіей, и съ Прибалтикой имѣются два денара, одинъ испаганскій 820-го года и другой калифа Мутазъ Биллаха,

---

[59]) *B. M. Catalogue, Ibidem,* pp. 25ff.; *A Guide to the Department of Coins and Medals,* by G. F. Hill, London, 1922, Plate III, No. 1.

866-го года.[60] Съ середины IX-го вѣка арабскія монеты начинаютъ проникать и въ Швецію, сначала черезъ Бирку, потомъ черезъ Готландъ. По времени большинство относится къ періоду между 880 и 955 годами; послѣднія относятся къ 1010 году.[61] Количество такихъ монетъ еще передъ войной насчитывалось до 40.000; по послѣднимъ подсчетамъ Тальгрена это число для Скандинавіи можно довести до 100.000.[62]

Въ Россіи диргемы появились значительно раньше; такъ, въ гнѣздовскомъ курганѣ Смоленской губерніи были найдены монеты 737 и 738 годовъ, а въ кладѣ, найденномъ Фасмеромъ близъ Кириллова монастыря въ Новгородѣ, оказалось до 203 диргемовъ, отъ 739 до 864 года. Количество ихъ весьма значительно, такъ одно южное Приладожье дало не менѣе 100.000; въ муромскомъ кладѣ было до 11.000 диргемовъ, а въ великолуцкомъ, на вѣсъ, оказалось до 9-ти пудовъ.[63] Цѣлыя три столѣтія диргемы имѣли широкое хожденіе на Руси, и на основѣ ихъ создалась, повидимому, и наша кунная система. Но съ начала XI-го вѣка приливъ диргемовъ въ Россію прекращается, ибо калифатъ при преемникахъ Саманидовъ переходитъ на золотое обращеніе. Послѣдніе диргемы, найденные въ Россіи, относятся къ 1015 году. Это оскудѣніе серебромъ было одной изъ причинъ почему съ начала вѣка и Владиміръ въ Кіевѣ, и Ярославъ въ Новгородѣ[64] начали чеканить свою монету. Всѣ же три предшествующія столѣтія, VIII-е, IX-е и X-е были на Руси вѣками богатства серебромъ и обилія серябряныхъ монетныхъ слитковъ—гривенъ.[65] Эти же столѣтія были и періодомъ широкаго проникновенія диргемовъ изъ Россіи въ Швецію. Широкій непрерывный потокъ арабскихъ монетъ и былъ тѣмъ источникомъ, изъ которого фризская торговля черпала для запада свои запасы серебра. Естественно, что Бирка, служившая для фризовъ „окномъ въ Россію" пріобрѣтала для нихъ все больше и больше значенія, и все больше и больше къ востоку перемѣщался жизненный нервъ ихъ торговли. Столкновенія съ франками, а потомъ раззорительные норманскіе набѣги отрѣзали ихъ отъ Рейна и отъ средиземноморской торговли. Англія переставала торговать съ раззореннымъ Дорестатомъ и шеатты переставали ходить въ Англіи, сначала въ Кентѣ и Мерсіи, потомъ и въ Нортумбріи. Еще держался Шлезвигъ, но уже не столько торгуя съ Франціей и съ Англіей, какъ со славянами. Около Шлезвига подымались на половину викинговскіе, на половину славянскіе центры Іомбурга и Воллина. Шеатты еще ходили въ Шлезвигѣ, но „вендскіе пѣнязи" уже грозили ихъ вытѣснить.[66] Естественно, что не только Бирка, но и славянскіе города, и Новгородъ стали для фризовъ пріобрѣтать значеніе самое

---

[60]) *Munten, gevonden op en in het strand van Domburg,* p. 289.

[61]) *Silverskatten fran Stora Sojdeby, Ibidem,* (32), pp. 58—62.

[62]) *Biarmia,* by A. M. Tallgren, „Eurasia Septentrionalis Antiqua", VI, 1931, p. 109.

[63]) *Русскія мѣховыя цѣнности и техника чеканки монетъ на миніатюрахъ XVI-го вѣка,* В. Трутовскій. „Нумизматическій Сборникъ", т. I, Москва, 1911, стр. 435.

[64]) *Топографія кладовъ древнихъ русскихъ монетъ,* А. А. Ильинъ, Труды нумизматической коммисіи Р. А. М. К., 1924, стр. 2.

[65]) *Опись серебряныхъ монетныхъ слитковъ изъ собранія Императорскаго Историческаго Музея,* „Труды Моск. Нумизматическаго Общества", II, 1901; *Die Silber- und Goldbarren des Russischen Mittelalters,* v. N. Bauer, „Numismatische Zeitschrift", 1924, N. F., 17 Band; 1930, N. F., 23 Band, Wien.

[66]) Ильинъ, Ibidem, стр. 17.

насущное. И вотъ, въ это время, около Новгорода и зарождается новое великое государство, и съ самыхъ первыхъ шаговъ своихъ удивляетъ сосѣдей и прочностью своихъ государственныхъ навыковъ, и хозяйственностью, и широкой раціонально поставленной внѣшней торговлей. Когда къ началу XI-го вѣка оскудѣваетъ приливъ серебряной монеты извнѣ, молодое государство, не задумываясь, выпускаетъ собственныя золотыя и серебряныя монеты, и на златникахъ Владиміра появляется „родовой знакъ", который, воспроизводя столь близкій къ нему трезубецъ фризской трымзы, является, быть можетъ, послѣднимъ отзвукомъ шеаттной системы.

Н. Т. Бѣляевъ.

Парижъ, 1936.

СПИСОКЪ ИЛЛЮСТРАЦІЙ

Табл. VII, 1. Шеатта № 5 (Кабинетъ Медалей Національной библіотеки въ Парижѣ). На лицевой сторонѣ — голова „Одина" съ развѣвающимися волосами и бородой; по обѣ стороны по „бисерному" кресту. На оборотѣ — фигура дракона, сильно стилизованная; голова направо, хвостъ кверху, троится. — Типъ „Одина-дракона". По каталогу Британскаго Музея типъ № 30. — Къ этому типу принадлежатъ всѣ 161 шеатта тервиспельскаго клада и 173 изъ 223 въ Халлумѣ. Въ Домбургѣ, въ Англіи и во Франціи на долю этого типа и его видоизмѣненій приходится отъ 14 до 17%. ×2.

2. Шеатта № 24 (Кабинетъ Медалей). Лицевая сторона — „деградированный профиль". На оборотѣ — четыреугольникъ съ буквами TOT и черточками, оставшимися отъ буквъ XX. Эти буквы представляютъ копію VOT. XX, сокращенія словъ VIRTUS EXERCITVS на Labarum'ѣ Константина Великаго. Знамя Константина изображалось на мелкой мѣдной монетѣ его и его преемниковъ. Эта монета была широко распространена въ Англіи въ IV и V вв., а въ VI-омъ послужила образцомъ для первыхъ англо-саксонскихъ золотыхъ и серебряныхъ монетъ. ×2.

3. Шеатта № 171 (Британскій Музей). По каталогу музея типъ № 40 *B. M. Catalogue of English Coins*, by C. G. Keary, Lond. 1887, p. 19, pl. IV, 3. — Лицевая сторона — стоящая фигура съ двумя крестами. На оборотѣ — фигура дракона, голова направо. Этотъ типъ шеаттъ, соединяющій фигуру дракона съ христіанскими символами, является наиболѣе раннимъ въ своей серіи и можетъ восходить къ концу VII в. ×2.

4—5. Монеты изъ могилы № 508 на о. Бирка (Björkö). Погребеніе относится къ рубежу VIII и IX вв. — Дальнѣйшая стилизація типа „Одина-дракона". S. Lindqvist, *Birkamynten*, „Fornvännen" 1926. ×3/2.

6. Шеатта № 25 (Кабинетъ Медалей). Лицевая сторона — т. н. „деградированный профиль". На оборотѣ — кругъ съ расходящимися лучами, въ видѣ двойной свастики. Монеты съ такимъ рисункомъ находились въ сѣверо-франкскихъ кладахъ, во владѣніяхъ Пипина Геристальскаго (635—714), а также въ Дорестатѣ, Халлумѣ и Франекерѣ. ×2.

7. Золотой тріентъ — „трымза“ (Британскій Музей). № 6 по *Catalogue of English Coins*, by C. F. Keary, pl. I, 3. Лицевая сторона — профиль, повернутый направо. Передъ нимъ — „трезубецъ“. На оборотѣ — крестъ посреди двойной нитки бисера. Кругомъ надпись мастера WVNƎƎTON. „Фризскій“ типъ. Воспроизводится съ разрѣшенія директора Британскаго Музея. ×2.
8. Золотой тріентъ — „трымза“ (Кабинетъ Медалей). По каталогу меровингскихъ монетъ A. de Belfort, № 122 (т. II, 1892, Paris, p. 35). Лицевая сторона — профиль въ діадемѣ и мантіи, кругомъ надпись съ именемъ мастера EVSEBIЦ MONITA. На оборотѣ — крестъ „французскаго“ типа („вырубной“) и кругомъ надпись: DOROVERNIS CIVITAS (Dorobernensis — Кантербюри). Монета можетъ быть англо-саксонскаго мастера. Монеты этого типа были найдены въ крондальскомъ кладѣ. Воспроизводится съ разрѣшенія г. Dieudonné, директора Кабинета Медалей ×2.
9. Златникъ св. Владиміра по А. Маркову. Типъ I. Лицевая сторона — изображеніе князя на престолѣ; справа — „родовой знакъ“; надпись: „Владиміръ (на столѣ) а се его злато“.
10. Трымза типа „VICTORIA AVGG.“ № 1 (Кабинетъ Медалей). Лицевая сторона — голова въ профиль, направо; вокругъ буквы A, N и крестъ. На оборотѣ — поясное изображеніе двухъ сидящихъ фигуръ, съ діадемами; надъ ними голова генія и два крыла. Оборотная сторона воспроизводитъ солидъ Максима Магнуса и Виктора, битые въ Лондонѣ. ×2.

11—12. Марсельскіе денары и ихъ фризскія подражанія (шеатты) изъ коллекціи A. Morel-Fatio (Кабинетъ Медалей). Фиг. II — денаръ № 1075-43. Лицевая сторона — голова въ профиль, налѣво; влѣво отъ головы „уширенный“ крестъ. На оборотѣ — крестъ, перекрытый „краткимъ“ знакомъ; по обѣ стороны цифры V и II. Фиг. 12 — денаръ № 1075-44. Лицевая сторона — остатокъ нижней части профиля фиг. 11, поверн. направо; передъ нимъ — „іерусалимскій“ крестъ. На оборотѣ — крестъ и фигуры V и II; подъ ними — черта.

Табл. VIII. Распредѣленіе шеаттъ, дорестатскихъ монетъ и русскихъ монетъ Владиміра и Ярослава по главнымъ путямъ фризской торговли VIII—XI вв.

Рис. 1. Карта Фризіи съ указаніемъ мѣстъ главныхъ нумизматическихъ находокъ (по Mr J. Dirks, *Les Pompei Frisons*).

Рис. 2—7. Монеты Дорестата и Бирки (по Hauberg, *Myntforhold* etc.) 2. Дорестатскій денаръ Карла Великаго; лицевая сторона — CAROLVS, на оборотѣ DORSTIIT. 3. Повтореніе той же монеты мѣстнымъ мастеромъ; 1-ый типъ Хауберга. 4 и 5. 5-ый и 7-ой типы Хауберга. 6 и 7. 6-ой и 6а типы Хауберга; на лицевой части — стилизованная голова Одина; на оборотѣ — стилизованный драконъ и олень.

ON THE GEOGRAPHICAL DISTRIBUTION OF THE SCEATTAS

by

COLONEL N. T. BELAIEW, C. B., M. R. I.

The word SCEAT appears first in the Anglo-Saxon literature in the Laws of Aethelbert of Kent (601—604); it is used there as sceat to denote treasure, and also as scaet for a part of a coin. A little later, about the middle of the century, a considerable amount of small silver and even bronze coins are brought into circulation on both sides of the channel, as can be seen from the numerous hoards of that period in the south-eastern counties and on the Frisian coast. In appearance and weight they follow first rather closely the early Anglo-Saxon gold issue, the thrymsas, but very soon they develop considerable differences in design. Some of them copy Merovingian deniers and also the first silver issues of Pippin, some other are developing into a peculiar and characteristic series, that of the so-called Wodan-Monster. One of the Frisian finds, that of Ter Wispel (map; Fig. 1) in the south-eastern corner of the present province of Frisia, consists of Wodan-Monster sceattas only; for the whole of the Frisian finds, they form 42%. On the Frankish coast, in the province of Zeeland, they are only 15%, and less than that in England. On the other hand, the coins of Birka (fig. 2—7), on the lake Mellar, when they follow the sceatta-type and not that of the Karlowingian Dorestad coins, all belong to the Wodan-Monster class (pl. VII, 4, 5). As the Birka finds of that class belong to the VIII^th^, the IX^th^, X^th^ and even the XI^th^ century, we see that in the Nord-West of Europe a kind of a sceatta-type survived well into a period, when none of them were in use in England. As, on the other hand, Birka was in constant trading relations with the Frisian trading center, Dorestad, we may assume, that in those centuries sceattas were the currency, or, at least, one of the currencies used by the Frisian trader.

This hypothesis is further strengthened by the general distribution of the sceatta-finds. If we put the whole number of sceatta in various museums and collections the find spots of which are known at about 2000, the British Isles can claim, say, 300, and, roughly, 1700 were found on the other side of the channel and are now in various continental cabinets and collections. Out of the latter 1700, one hundred are in the Cabinet de Médailles at Paris, and the bulk of the remaining 1600 were found and are now in the Low Countries.

The most important finds are those of Ter Wispel (161 sceatta), Hallum (223 sceattas) and Franeker (410 sc.) in the present province of Friesland (Fig. 1). The bulk of these 794 coins are in the "Friesch Museum, at Leeuwarden; some at the 'Koninklijk Penningkabinet", at Hague and some at Leyde, at the "Rijksmuseum van oudheden"; some are in private collections. Another important site which yielded at least 700 sceattas is the island of Walkeren and especially the sea shore at Domburg. 391 of these coins are at the Middelburg Museum and 200, also at Middelburg, in the private collection of M^lle^ M. de Man; about 100 of coins were handed over by M^lle^ de Man in 1922 to the Royal Penning kabinet at Hague. Many more must be in private hands and are still used as pendants and ornaments.

The famous trading Frisian center of Dorestad has also yielded a certain amount of sceattas; 24 of these are at Hague, 7 at Leyde and 6 at Leeuwarden. If we add to these the earlier Frisian find at Bolsward, coins found at various isolated spots in Zeeland and Frisia, we can, as a conservative estimate put the Netherland sceattas at 1600 (794 + 700 + 37 + x).

There are 15 thrymsas (the find spots of three of them are known) and 251 sceattas at the British Museum (pl. VII, 7). 238 are actually in the collection and, according to the information which I owe to Mr. D. Allen, Assist. Keeper at the Department of Coins and Medals, 13 new coins were shortly to be added; these, in all probability were found in or near London. Of the 238 sceattas, originally in the collection, the majority must have been found in Britain, but the actual find spots of 35 are known. Most of these coins have been found in the south east corner of England, in the counties of Kent (at Canterbury, Richborough, Limne and Broadstairs), Sussex (at Pycanbe), Essex (Southend), Middlesex

(the Thames). Some were found in Gloucestershire and Wiltshire, at Whitby and also at Cambridge and at Dorchester, near Oxford. The sceattas, found at Southend are now in the Southend Museum. The Ashmolean Museum posesses about 40 more sceattas, probably from Cambridgeshire. If we add those 40 to the B. M. 266 (238 + 13 + 15), we arrive at the total of 306. To this amount are to be added the 8 sceattas now at the Southend Museum, those from Broadstairs and Minster and those in private collections, but whose records are not kept at the British Museum. Thus, the above mentioned rough figure of 300 (sceattas only) will be a conservative estimate.

Looking at the map we can easily see that most of the British coins were found in the Thames valley, or not far from its estuary; a much smaller amount belong to the Severn basin, or, like Whitby, point to some trading connections with York and Northumbria. However, the important trading highway was that of the Thames, and that again points to Frisia and to the Frisians.

The Cabinet de Médailles at Paris possesses about 150 Anglo-Saxon Coins. There are 4 thrymsas (among them the famous DOROVERNIS CIVITAS; (pl. VII, 8) and 96 sceattas; 32 belong to the Heptarchy series and 21, from the Morel-Fatio Collection, belong to the type of the Salic Cross with the numerals V and II. The bulk of the sceattas, 50 in all, come from the same Morel-Fatio Cabinet; 11, mostly reproductions and degradations of Merovingian trientes, come from Annecy; 4 are doublets and 30 form the original sceatta collection of the Cabinet de France. The Wodan-Monster coins (pl. VII, 1) are represented both in the latter series (4 coins) and in the Morel-Fatio Collection (5 coins; 2 of these belong to the Wodan-Monster type; 2 to the Wodan-Quadrupede type and I, to the "Two-Figures-Monster" variation). Thus, the W. M. series form in the Cabinet Collection roughly 10%. This percentage is to be compared with the 42% of the Frisian finds and the 15%, on the Frankish coast.

The bulk of the Morel-Fatio Collection was found at Cimiez in 1851 and consists of about 1900 pieces, 1600 of which come from Marseilles (1200 of these belong to the Patrician NEMFIDIUS of the VII/VIII[th] century). Among the remaining 300 there are deniers of Lyons, Arles, Paris Orleans and other towns, a couple of coins with geometrical design, which are very like those of Dorestad and the sceattas, which form just under 3% of the whole find. As Cimiez was completely destroyed by the Lombards in 737, the hoard must be unterior to that date, and, in fact, the latest Marseilles coins are those of Antenor, Jnr. (flourished at about 714 A. D.). As M. Morel Fatio remarks, we have in that hoard a very representative treasure chest of a well to-do Marseilles merchant of the beginning of the VIII[th] century. And the remarkable fact about that hoard is that there is not a single gold piece in it; all are silver coins of the DENIER type, with a fair sprinkling of sceattas among them. Thus, we are faced with the interesting fact, that many years before Pippin abolished the gold coinage, even in the south of France whole hoards were of silver only. This fact is the more remarkable, as the Bordeau treasure, which untedates the Cimiez find by some 30—40 years only, consists entirely of gold coins. There are altogether 180 pieces, solidi and trientes in it; 142 coins belong to Merovingian kings and various contemporary mints, 38 are Visigothic. It is easily dateable by the coins of Wombat (672—680) and those of Childeric II (663—675). M. Le Centilhomme in his article for the Revue Numismatique (1936, I semestre) dates it as between 675—680. Among the Merovingian coins there is one, by the Moneyer Bandulfo, which is a very close parallel of the thrymsas of the VICTORIA AUGG type (British Museum Cat., No. 2; Cabinet de Médailles, Paris, No. I, pl. VII. 10) and, thus, establishes a link between the Visigothic coins and the thrymsas. Still, there are no sceattas and no silver deniers in that hoard.

Thus, in the south of France, up to 675—680 gold, and gold only, was in use. About 710, and, at any rate, before 737, a complete change occurs, and silver deniers only are in use. This change is usually attributed to the change in economical conditions in Gaul (Prou), or to the relative poverty of the Northern Frankish border, where the silver currency is understood to have originated (Keary). We can add that the composition of the Cimiez hoard with a considerable (for that district) amount of sceattas in it offers an additional explanation: the Simiez hoard was meant for Frisian trade, and it is the Frisians (who from the outset used silver for their currency), who introduced silver as a new and exclusive mean of exchange to the Mediterraenian shore.

There are other links too between the Cimiez hoard and Frisia. A whole series, 21 coins in all, in that hoard belong to the already mentioned type, which has on the obverse a rather barbarous looking head or a degradation of it (just as on several sceattas the original bust through several successive degradations was transformed into a bird or into remnants of streaning locks), and on the reverse

a "Salic" cross and the signs "V" and "II" (pl. VII, 11, 12). M. Morel Fatio is convinced that the V and II with the inverted "S" over the cross form the monogram of Massilia, and that the coins could not have come from Mayence (Mainz) as it was generally hold before. Mr. Erwin Nöbbe, while reserving his judgement about Marseilles as the mint-place of these coins, is quite positive that Mainz is quite out of the question. He adds that in N. W.-Germany such coins are quite unknown, and that any Merovingian coins are there the outmost rarity. Thus, if we leave for the moment the question open whether the monogram VII is specifically linked up with Marseilles, the fact remains, that it is at Marseilles that a considerable amount of such coins has been found. On the other hand, Mlle de Man has published in 1926 such a coin, with VII and a cross, from those found at Domburg. Mr. Erwin Nöbbe also informs me that such coins remind him of a Charlemagne denier found at Krinkberg, alongside with the only one sceatta found there. Thus, on one hand, sceattas are found at Marseilles; on the other, coins of the Massilia type are found at Domburg, and, possibly, in Holstein. All these facts, as already mentioned, point to a wide ramification of the Frisian trade from the North sea, down the Rhine and to the Mediterranian sea.

The Frisian trade was especially flourishing in the VII^th century; and it is probably then, that Frisian merchants found that the amount of gold in circulation was not sufficient to finance their various enterprises. England of the VII^th and of VIII^th century was a flourishing country and had a respite between the wars which established firmly the Angle and the Frisian on the British soil, and the Danish incursions and the viking raids of the IX^th century. The kings of the saxon kingdoms began to issue their own gold, and, quite naturally, the Frisians, who dreaded the Frankish dominion, turned to England for help and currency. But here, in the North, gold was particularly scarce, and, if we are to follow Keary and Dirks, the Frisians even from the remote times of their direct connection with Rome considered silver as the best medium of exchange. Very soon, therefore, the British mints at Londinium, at Dorovernis, perhaps at Tanum, began to issue silver denars; first these were imitations of either the trymsa or, directly, of the Roman, Byzantine and Merovingian coinage. A little later, the native artist, a Frisian or a Saxon having got tired of imitation, set to work in his own way, and, thus, as we have suggested in our previous paper on the Wodan-Monster sceattas (Seminarium Kondacovianum, 1936; Journ. of the British Archaeological Association, 1936) evolved this particular and very characteristic type.

As we may see from the Cimiez find, by the beginning of the VIII^th century, pieces of that type were in free use at Marseilles; that means, that in England and in Frisia they appeared some time earlier. For a century or so they held their own in Britain, in their Frisian home and everywhere, where the Frisian merchant went and traded. That means that they circulated from the Frisian (North) sea and to the Mediterranean, and from the Eider to the Rhine, and, across the channel, to Kent, to Mercia and to Northumbria.

In the second half of the VIII^th century Offa's pennies in England and the offensive of the Franks in Frisia began to drive the sceattas out of circulation on both sides of the channel. However, North of the Humber the sceatta held out for another century, and Dorestad, the famous port on the Rhine and the Frankish minting place continued to issue sceattas, alongside the denarii of Charlemagne (fig. 2). It is at this particular period of their history that the Frisian began to develope their trading connections in the Baltic. The Krinkberg sceatta of the "Monster" family bears witness to it. When, in the IX^th century the viking raids laid waste the Empire of Charlemagne's successor Louis, the Frisians lost their trade with the Mediterranean, but by that time were firmly established at Birka, on the lake Mellar. S. Lindquist, in his BIRKAMYNTEN (Fornvännen, 1926) has shown, that the Birka graves of the IX^th and X^th century are yielding a considerable amount of coins of the sceatta-type and are reproducing, more or less faithfully, the Wodan-Monster motive (pl. VII, 4, 5). Some of such coins, usually used as pendants, are found in various places in Sweden as late as in the middle of the X^th century (one pendant, from Sild in Westeland, dates from about 1050), and up to the first quarter of the following century in West-Russia, thus linking up, in the far North, the times of Aethelbert and Aethelred with those of the Norman conquest and the Frisian currency with that of the Grand-Princes of Russia (pl. VII, 7 and 9).

I should like to acknowledge my indebtedness to the Director and the Trustees of the British Museum for their permission to reproduce the thrymsa and Sceatta-coins on fig. 3 and 7 on pl. VII; to the

Director and Keepers of the Cabinet de Médailles for the permission to reproduce the coins, fig. 1, 2, 6, 8, 10, 11 and 12 on pl. VII; to Mej. M. C. A. de Man, Keeper of the Middelbourg Museum for supplying information with reference to the Domburg sceattas and for her kind guidance in the sceatta-lore; to Mr. P. C. J. A. Boeles, Director of the Friesch Museum, Leeuwarden; to Dr. J. H. Holwerda, Director of the Rijksmuseum, Leiden; to Dr. M. A. Evelin, Keeper of the Koninklijk Penningkabinet at Hague; to Dr. Erwin Nöbbe and Dr. H. Taukulin of the Sleswig-Holsteinsches Museum vorgeschichtlicher Altertümer and to Professor G. Schwantes, Director of the Kiel Museum for the information they kindly gave me.

I feel particularly indebted to Messrs Léo Crozet and P. Le Centilhomme for the assistance they gave me in studying the Cabinet de Médailles collections; to Mr. Derek Allen of the British Museum for the list of sceattas at the British Museum and to Baron M. A. v. Taube, Hon. Professor at the Münster University, for his kindness in collecting for me various informations on the sceatta-coins.

N. Belaiew.

Paris, 1936.

LIST OF ILLUSTRATIONS

АРИЛЬЕ

Памятникъ сербскаго искусства XIII вѣка.

Арилье, въ настоящее время мѣстечко, а нѣкогда крупный сербскій монастырь и каѳедра моравицкаго епископа, находится на лѣвомъ берегу небольшой рѣчки Моравицы, впадающей съ юга, километрахъ въ 15-ти дальше, въ рѣку Западную Мораву, невдалекѣ отъ городка Пожеги и станціи того же названія на желѣзнодорожной линіи Сталачъ-Сараево.[1] Отъ монастыря сохранился сейчасъ только высокій, стройный бѣлый храмъ, стоящій на вершинѣ холма при въѣздѣ въ мѣстечко.

Когда былъ основанъ арильскій монастырь неизвѣстно, но въ началѣ XIII-го вѣка онъ уже существовалъ, такъ какъ въ 1219 г. при немъ была основана новая каѳедра моравицкой эпархіи.[2] Если вѣрить мѣстному преданію, что въ монастырской церкви хранились мощи св. Ахиллія, которому храмъ былъ посвященъ, и отъ котораго монастырь получилъ свое названіе, то его возникновеніе могло бы быть относимо ко времени значительно болѣе раннему. Св. Ахиллій, епископъ греческаго города Лариссы въ Ѳессаліи и участникъ перваго вселенскаго собора, умеръ около 330 г., и его мощи пользовались особымъ почитаніемъ у мѣстнаго населенія. По разсказу Іоанна Скилицы, болгарскій царь Самуилъ, по взятіи Лариссы въ 978 г., увелъ въ плѣнъ ея жителей и взялъ съ собой также и мощи святого, которыя перенесъ въ свою новую столицу, основанную имъ на озерѣ Преспѣ.[3] Мощи были имъ положены во вновь построенномъ обширномъ храмѣ на островѣ этого озера. Остатки этого храма сохранились до сихъ поръ, а островъ и сейчасъ называется Аилъ, отъ имени святого по сербскому произношенію. Дальнѣйшая судьба мощей неизвѣстна, но, принимая во вниманіе всѣ превратности исторіи края, расположеннаго кругомъ озера Преспы, можно предполагать, что онѣ тамъ не остались навсегда, а въ связи съ продвиженіемъ сербовъ на югъ вновь перемѣнили мѣсто своего упокоенія, будучи перенесены еще далѣе на сѣверъ. Подтвержденіе тому, что мощи св. Ахиллія должны были въ XII—XIII вѣкахъ находиться гдѣ-то во внутренней Сербіи, мы видимъ въ значительномъ распространеніи въ это время культа этого святого среди сербовъ. Однимъ изъ свидѣтельствъ этого культа являются изображенія святого въ церковныхъ росписяхъ. Мы находимъ ихъ въ церквахъ — Нерезскаго монастыря, 1164 г., Студеницкаго монастыря, конца XII вѣка, и Милешевскаго, 30-тыхъ годовъ XIII вѣка. Особенно замѣчательно, что въ Милешевѣ св.

---

1) St. Stanojević. *Narodna Enciklopedija*, 83. Въ XIII в. Арилье называлось Моравицы.

2) Вас. Марковић. *Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији.* Сремски Карловци, 1920, 83—84.

3) Архим. Сергій. *Полный мѣсяцесловъ Востока.* II. Москва, 1876, 137—138.

Ахиллій изображенъ не въ ряду другихъ святителей въ церковной апсидѣ, какъ въ Нерезѣ и Студеницѣ, а что его изображеніе перенесено въ среднюю часть храма и помѣщено въ одномъ изъ самыхъ почетныхъ мѣстъ, непосредственно рядомъ съ портретомъ основателя церкви, короля Владислава, подносящаго модель ея Христу.[4] Преданіе о томъ, что мощи св. Ахиллія нѣкогда хранились въ арильскомъ монастырѣ, намъ кажется поэтому достаточно достовѣрнымъ, тѣмъ болѣе, что это былъ единственный храмъ, посвященный этому святому въ Сербіи.

Монастырскій храмъ, однако, относится къ значительно болѣе позднему времени, чѣмъ основаніе монастыря. Онъ былъ обновленъ сербскимъ королемъ Драгутиномъ и, какъ мы увидимъ изъ разсмотрѣнія архитектурныхъ особенностей его, это обновленіе было очень основательнымъ, такъ что едва ли будетъ ошибкой думать, что онъ въ это время былъ совершенно заново построенъ. Годъ этого обновленія неизвѣстенъ, но съ нѣкоторой приблизительностью можетъ быть выясненъ на основаніи тѣхъ данныхъ, которыя заключаетъ въ себѣ роспись храма, въ то же время исполненная.

Король Стефанъ Драгутинъ, сынъ Уроша I-го, занималъ самостоятельно престолъ отъ 1276-го года, года смерти отца, до 1281-го года, когда онъ вынужденъ былъ передать верховную власть въ государствѣ своему младшему брату, Милутину.[5] Въ притворѣ арильскаго храма, расписанномъ одновременно съ храмомъ, на южной стѣнѣ, передъ изображеніемъ св. Ахиллія, которому храмъ посвященъ, представлены ктиторы храма — король Драгутинъ и его жена, Катерина (таб. XI, 2). Однако, впереди Драгутина изображенъ въ такихъ же императорскихъ одеждахъ другой король — его младшій братъ, Милутинъ.[6] Изъ этого слѣдуетъ, что роспись была исполнена уже послѣ 1282-го года, когда власть перешла къ Милутину, и онъ, на этомъ основаніи, будучи младшимъ, помѣщенъ впереди старшаго брата, дѣйствительнаго ктитора храма. Это обстоятельство подчеркнуто и въ надписи, помѣщенной рядомъ съ портретомъ Драгутина, въ которой онъ названъ „первымъ ктиторомъ“. Этимъ время возникновенія росписи ограничивается періодомъ отъ 1282 до 1316 года, года смерти Драгутина. Намъ, однако, кажется, что помѣщеніе рядомъ портретовъ обоихъ королей едва ли было бы возможнымъ послѣ 1299 года, когда между ними произошла крупная размолвка, вызванная, повидимому, новой женитьбой Милутина на греческой принцессѣ и связаннымъ съ этимъ сближеніемъ его съ византійскимъ дворомъ, что не нравилось Драгутину, женатому на дочери короля венгерскаго, Стефана V-го, и имѣвшему, вслѣдствіе этого, семейныя и дружественныя связи съ венгерскимъ дворомъ, враждебнымъ византійскому. Эта размолвка вскорѣ перешла въ кровавую борьбу, длившуюся нѣсколько лѣтъ.[7] Если предположить, что роспись была исполнена до 1299 года, то, повидимому, можно принять во вниманіе и то обстоятельство, что Милутинъ здѣсь изображенъ одинъ,

---

4) Н. Окуневъ. *Милешево.* „Byzantinoslavica“, VII (печатается).

5) К. Јиречек-Ј. Радонић. *Историја Срба.* I. Београд, 1922, 242—243.

6) П. Покрышкинъ. *Православная церковная архитектура XII—XVIII вв. въ нынѣшнемъ сербскомъ королевствѣ.* СПетербургъ, 1906. 40. Таб. XXXIV. Св. Радојчић. *Портрети српских владара у средњем веку.* Скопље, 1934. 30—31. Таб. VII, 11.

7) К. Јиречек-Ј. Радонић, о. с., 255.

безъ жены. Какъ извѣстно, Милутинъ, женившійся въ третій разъ въ 1284 г. на Аннѣ, дочери болгарскаго царя Георгія Тертерія I-го, выражалъ намѣреніе вступить въ новый, четвертый бракъ еще за нѣсколько лѣтъ до 1299 года и велъ объ этомъ переговоры съ византійскимъ дворомъ. Тогда, до Симониды, его четвертой жены, ему предлагали вдову трапезундскаго императора Іоанна II-го Комнена, умершаго въ 1297 году.[8] Ведя эти переговоры, онъ стремился доказать незаконность своего брака съ Анной. Если предположить, что роспись исполнялась между 1297-ымъ и 1299-ымъ годами, естественно, что портретъ его жены долженъ былъ отсутствовать. Намъ кажется поэтому наиболѣе вѣроятнымъ, что роспись была исполнена въ этотъ промежутокъ времени.

Такой датировкѣ не противорѣчатъ и другія данныя, которыя могутъ быть почерпнуты изъ разсмотрѣнія арильской росписи. Наряду съ королевскими портретами она заключаетъ въ себѣ и замѣчательную серію портретовъ сербскихъ архіепископовъ (таб. XII, 1). Начинаясь св. Саввой, первымъ сербскимъ архіепископомъ, она кончается Евстафіемъ II-ымъ, который занималъ каѳедру отъ 1292-го до 1309-го года, т. е. какъ разъ въ то время, когда по нашему предположенію роспись была исполнена. На то, что онъ былъ современникомъ, а, можетъ быть, и участникомъ обновленія храма, указываетъ и то обстоятельство, что въ притворѣ на самомъ видномъ мѣстѣ, надъ входной дверью, помѣщено изображеніе святого, имя котораго онъ носилъ, Евстафія-воина.

Кромѣ архіепископовъ сербскихъ въ росписи изображены также и мѣстные эпархіальные архіереи. Начиная съ основанія моравицкой каѳедры до конца XIII-го вѣка извѣстны четыре моравицкихъ епископа — Діонисій, Меркурій, Герасимъ и Евсевій. Роспись заключаетъ въ себѣ портретъ Герасима, изображеніе кончины Меркурія (таб. XII, 4) и портретъ Евсевія, который помѣщенъ рядомъ съ портретомъ архіепископа Евстафія. Этимъ дается указаніе на то, что онъ былъ современникомъ Евстафія и обновленія храма. Къ сожалѣнію, мы не знаемъ въ какіе именно годы онъ занималъ моравицкую каѳедру и намъ не удалось до сихъ поръ отыскать и какихъ либо иныхъ слѣдовъ его дѣятельности. Однако, намъ кажется, что мы имѣемъ нѣкоторыя основанія предполагать, что его пребываніе въ Арильѣ имѣло мѣсто какъ разъ въ послѣдніе годы XIII-го вѣка. Хотя въ приведенномъ выше спискѣ моравицкихъ епископовъ предшественникомъ Евсевія указанъ Герасимъ, а предшественникомъ послѣдняго Меркурій, изображенія въ росписи располагаютъ ихъ въ иномъ порядкѣ. Первымъ, съ лѣвой стороны, изображенъ Герасимъ, а рядомъ справа представлена кончина Меркурія. Уже этотъ порядокъ даетъ указаніе на хронологическую послѣдовательность, но и кромѣ того, изъ самого факта изображенія смерти Меркурія можно вывести заключеніе, что она случилась незадолго до обновленія храма, а, можетъ быть, уже во время работъ въ немъ. Ее изобразили потому, что она была происшествіемъ совсѣмъ недавнимъ и всѣмъ памятнымъ — иныхъ причинъ для ея изображенія мы не можемъ себѣ представить.[9] Такимъ образомъ, Евсевій вступилъ въ управленіе эпархіей при архіепископѣ

[8]) Ib., 250.

[9]) Ср. Н. Окуневъ. *Составъ росписи храма въ Сопочанахъ.*. „Byzantinoslavica", I, Praha, 1929, 132—133.

Евстафіи, т. е. въ промежутокъ между 1292-ымъ и 1309-ымъ годами, въ годъ кончины Меркурія и въ годъ обновленія храма, или очень незадолго до этого. Это едва ли могло произойти уже въ первые годы XIV-го вѣка, т. к. существуетъ еще одно извѣстіе объ епископѣ моравицкомъ, занимавшемъ каѳедру при королѣ Милутинѣ и при все томъ же архіепископѣ Евстафіи II — объ епископѣ Кириллѣ.[10] Такъ какъ его изображенія въ церкви нѣтъ, то нужно думать, что его пребываніе въ Арильѣ относится уже ко времени послѣ исполненія росписи, и что онъ былъ однимъ изъ ближайшихъ преемниковъ Евсевія или же его непосредственный преемникъ. Въ промежутокъ 1292—1309 гг. должно вмѣститься время дѣятельности еще одного моравицкаго епископа, бывшаго послѣ Евсевія. Время управленія эпархіей послѣднимъ тѣмъ самымъ отодвигается отъ конца этого промежутка къ началу, а, принимая во вниманіе всѣ приведенныя выше соображенія, вполнѣ можетъ соотвѣтствовать годамъ 1297—1299.

Наконецъ, на притолокѣ прохода въ діаконникъ арильской церкви сохранилась выцарапанная надпись нѣкоего параклисіарха Геннадія съ датой — 1297-ымъ годомъ. Хотя состояніе надписи таково, что она читается плохо, и можетъ быть ошибка въ чтеніи, годъ этотъ также не противорѣчитъ нашимъ предположеніямъ — надпись могла быть сдѣлана въ годъ исполненія росписи.[11]

Окончательное рѣшеніе вопроса о датѣ росписи арильскаго храма, весьма возможно, будетъ достигнуто тогда, когда будетъ прочитана надпись, которая сохранилась въ кольцѣ купольнаго барабана. Намъ, въ короткій срокъ нашего пребыванія въ Арильѣ при невозможности подняться къ куполу, этого, къ сожалѣнію, сдѣлать не удалось.

*

Церковь арильскаго монастыря едва ли старше росписи, въ ней сохранившейся. По своимъ архитектурнымъ формамъ она относится къ группѣ сербскихъ церквей XIII-го вѣка, а нѣкоторыя особенности, которыми она отличается, указываютъ на то, что она была построена, вѣроятнѣе всего, въ самомъ концѣ столѣтія. Такимъ образомъ, обновленіе храма, произведенное Драгутиномъ, коснулось не только росписи, но и архитектуры, причемъ, повидимому, онъ былъ совершенно заново выстроенъ.

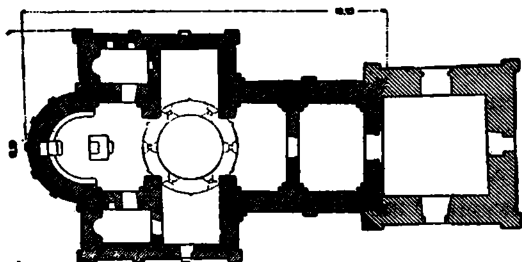


Рис. 1. Арилье. Планъ церкви.

Такъ же, какъ и всѣ остальныя церкви XIII-го вѣка въ Сербіи, арильскій храмъ имѣетъ одинъ только нефъ, надъ средней частью котораго возвышается куполъ, опирающійся на четыре пристѣнныхъ пилястра (рис. 1). Съ восточной стороны нефъ заканчивается высокой круглой апсидой, съ западной къ нему примыкаетъ нартексъ одинаковой съ нимъ высоты. Въ средней части нефъ этотъ пересѣкается зна-

[10]) Fr. Miklosich. *Monumenta serbica*, 68.
[11]) Св. Радојчић, о. с., 30.

1

2

чительно болѣе низкимъ трансептомъ. Въ планѣ особенностью церкви является то обстоятельство, что западный конецъ нефа немного короче подкупольнаго пространства, и что предъапсидное пространство имѣетъ одинаковую длину съ западнымъ концомъ нефа. Такъ какъ трансептъ имѣетъ ту же ширину, что и подкупольное пространство, планъ храма образуетъ почти совершенно правильный равноконечный крестъ, юго-восточный и сѣверо-восточный наружные углы котораго заполнены помѣщеніями для жертвенника и діаконника одинаковой высоты съ трансептомъ. Укороченный западный конецъ нефа имѣетъ церковь въ Милешевѣ,[12]

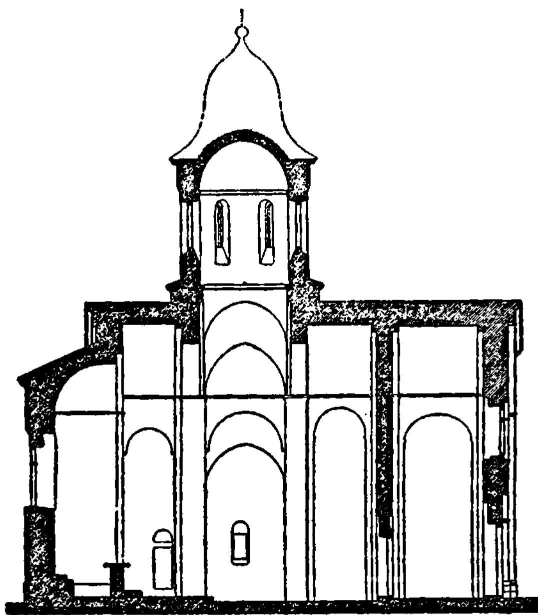


Рис. 2. Арилье. Продольный разрѣзъ церкви.

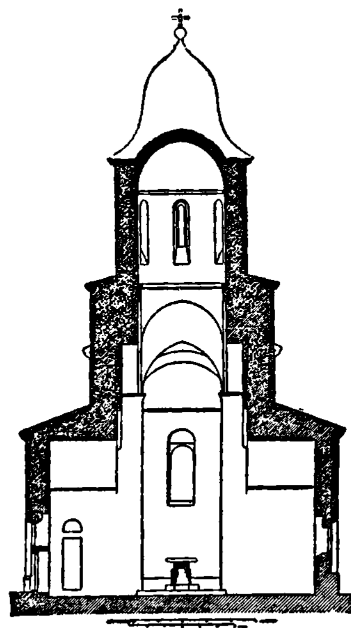


Рис. 3. Арилье. Поперечный разрѣзъ церкви.

но мы не знаемъ, было ли тамъ предъапсидное пространство одинаковой длины съ нимъ, т. к. восточная часть церкви перестроена; кромѣ того, низкій трансептъ тамъ у́же подкупольнаго пространства и сдвинутъ къ востоку. Одинаковую длину западнаго конца нефа и предъапсиднаго пространства можно найти только въ Беране,[13] но тамъ отсутствуетъ совсѣмъ трансептъ, и въ Морачѣ,[14] гдѣ трансептъ у́же нефа. Трансептъ одинаковой ширины съ нефомъ является исключительной особенностью Арилье. Такимъ образомъ, планъ арильской церкви можно разсматривать какъ дальнѣйшее развитіе плановъ сербскихъ церквей XIII-го вѣка.

То же можно сказать и о конструкціи этого зданія. При незначительныхъ внутреннихъ размѣрахъ храмъ сравнительно очень высокъ и особенно сильно повышена въ немъ его средняя часть — подкупольное пространство (рис. 2 и 3). Въ Сопочанахъ такое повышеніе купола достигнуто только съ помощью очень высокихъ

[12]) G. Millet. *Étude sur les églises de Rascie.* „L'art byzantin chez les Slaves", I. Paris, 1930. Fig. 108.
[13]) Ib., fig. 96.
[14]) Ib., fig. 111.

пилястръ, на которые непосредственно опирается парусная система — четыре подпружныхъ арки съ заключенными между ними парусами.[15] Но уже въ Милешевѣ парусная система не лежитъ прямо на пилястрахъ — между нею и подпружными арками вставлены четыре невысокія стѣнки, образующія кубъ и опирающіяся на подпружныя арки.[16] Въ верхнихъ частяхъ этихъ стѣнокъ, однако, видны выступающія изъ нихъ края арокъ. Изъ этого слѣдуетъ, что тамъ въ дѣйствительности находятся подпружныя арки, забранныя стѣнками такъ, что наружу выступаютъ только узкіе ихъ края. Стѣнки, отступая отъ образованнаго парусной системой подкупольнаго квадрата, лежатъ на нижнемъ ряду арокъ, опирающихся на пилястры и образующихъ такимъ образомъ нижній расширенный квадратъ. При этомъ съ южной и съ сѣверной стороны эти нижнія арки удвоены. Эти же вторыя арки помѣщены еще ниже и еще болѣе отступаютъ отъ центра зданія. Такой рядъ постепенно отступающихъ отъ центра арокъ представляетъ собою своего рода ступенчатую конструкцію, примѣняющуюся нерѣдко въ романской архитектурѣ и неизвѣстную зодчеству византійскому.

Арильскій храмъ заключаетъ въ себѣ дальнѣйшее развитіе такой ступенчатой конструкціи. Здѣсь также подпружныя арки забраны стѣнками, лежащими на нижнемъ ряду арокъ, опирающихся на пилястры. По поперечной оси эти нижнія арки въ свою очередь забраны стѣнками, которыя положены на третій рядъ арокъ, также забранныхъ стѣнками, но такъ, что наружу отъ нихъ выступаетъ только узкій край. Пяты этихъ выступающихъ краевъ обработаны въ видѣ консолей (рис. 3). Заполняющія третій рядъ арокъ стѣнки лежатъ, наконецъ, на четвертомъ ряду арокъ, выведенныхъ въ одинъ уровень со сводами трансепта. Получается довольно сложная контрфорсирующая ступенчатая конструкція, въ достаточной степени обезпечивающая устойчивость высоко поднятому куполу и уравновѣшивающая ту поддержку, которую онъ имѣетъ по продольной оси, съ восточной и западной стороны.

Снаружи, забранная стѣнками парусная система имѣетъ видъ высокаго постамента въ формѣ куба, на которомъ стоитъ круглый барабанъ купола (таб. IX, 1). Въ виду того, что алтарныя боковыя отдѣленія выведены въ одну линію съ концами трансепта, церковь получаетъ внѣшнюю форму трехнефной купольной базилики съ низкими боковыми нефами. Наружная декорація стѣнъ состоитъ изъ пилястръ и арочнаго налива, чисто романской формы. На стѣнахъ нефа и трансепта тройныя арочки налива вписаны въ арки, связывающія между собой пилястры; на барабанѣ, на постаментѣ подъ нимъ и на апсидѣ арочки налива сами связываютъ пилястры. Романскую форму имѣютъ и расширяющіяся наружу окна въ барабанѣ.

Интересно отмѣтить одну особенность раздѣлки пилястрами фасадовъ арильской церкви. Она заключается въ томъ, что пилястры здѣсь не только соотвѣтствуютъ внутреннимъ устоямъ зданія, какъ это бываетъ обыкновенно въ архитектурѣ византійской и романской, но приходятся также и противъ осей зданія. Такъ какъ по осямъ также приходятся и окна въ трансептѣ и въ апсидѣ, то, вопреки всякой

---

[15]) A. Deroccо. *Les deux églises des environs de Ras.* „L'art byzantin chez les slaves," I. Paris, 1930. Fig. 50.

[16]) G. Millet, *Étude*, fig. 108.

архитектурной логикѣ, эти окна вырѣзаны прямо въ пилястрахъ — надъ окномъ пилястры срѣзаны консолями въ видѣ валика, а подъ окномъ продолжаются до низа. Это доказываетъ, что пилястры здѣсь не имѣютъ конструктивнаго значенія, а только декоративное. Аналогію этому рѣдкому явленію мы можемъ найти только въ архитектурѣ армянской.[17]

Далѣе, особенностью арильскаго храма является и то, что его барабанъ имѣетъ только шесть оконъ. Какъ извѣстно, барабаны обыкновенно имѣютъ либо четыре окна, расположенныхъ по странамъ свѣта, либо восемь, либо двѣнадцать. Благодаря такому рѣдкому числу оконъ, только два изъ нихъ приходятся по оси зданія, будучи обращены на востокъ и на западъ; поперечной же оси соотвѣтствуютъ пилястры. Характерную аналогію этому явленію мы можемъ найти въ Сопочанахъ.[18] Хотя барабанъ тамъ имѣетъ восемь оконъ, но они расположены такъ, что ни одно изъ нихъ не приходится по оси храма — осямъ соотвѣтствуютъ также пилястры.

Наконецъ, надо отмѣтить и то обстоятельство, что большинство арокъ въ арильской церкви имѣетъ слегка стрѣльчатую форму. Эта форма, однако, примѣнена и во всѣхъ остальныхъ храмахъ XIII-го вѣка въ Сербіи.

Съ западной стороны пристроенъ къ церкви позднѣе, возможно уже въ XIV-омъ вѣкѣ, наружный притворъ. Онъ одинаковой высоты съ храмомъ и немного шире его.

*

Роспись арильскаго храма не повсюду сохранилась въ хорошемъ видѣ. На сводахъ она всюду исчезла. Верхнія части стѣнъ также ничего не сохранили. Кромѣ того стѣны покрыты густымъ слоемъ пыли и копоти — такой пыли на стѣнахъ мы не встрѣчали ни въ одномъ другомъ сербскомъ древнемъ храмѣ. Въ нижнемъ поясѣ почти у всѣхъ фигуръ выколоты глаза, которыми мѣстное населеніе до сихъ поръ имѣетъ обыкновеніе лечить глазныя болѣзни. Образовавшіяся отъ этого впадины залѣплены небрежно штукатуркой, покрывающей почти весь ликъ. Такого изуродованія не избѣгли и замѣчательные портреты членовъ королевскаго дома и святителей сербской церкви. Пощаженными оказываются только королева Елена, Милутинъ и Драгутинъ. Сильно мѣшаютъ изслѣдованію росписи также высота церкви, при большой ея тѣснотѣ, и темнота, которая, благодаря очень малому числу оконъ, всегда въ ней царствуетъ. Несмотря на эти обстоятельства, удается все же выяснить и составъ росписи, и характерныя ея особенности.

Составъ росписи складывается изъ композицій литургическаго характера, сосредоточенныхъ въ алтарѣ, изъ евангельскаго и богородичнаго цикловъ, занимающихъ стѣны и своды средней части храма, и изъ отдѣльныхъ композицій, помѣщенныхъ въ нартексѣ. Діаконникъ расписанъ изображеніями изъ житія св. Николая, которому онъ посвященъ. Въ жертвенникѣ ничего не сохранилось. Нижній поясъ росписи повсюду занятъ единоличными изображеніями.

Въ алтарной апсидѣ находятся двѣ обычно тамъ помѣщаемыя литургическія

---

17) J. Strzygowski. *Die Baukunst der Armenier und Europa*. I. Wien, 1918. Abb. 197, 222, 241, 383. Кромѣ того, Ишханъ, Оэшкъ-Ванкъ, Хахуль и др.

18) A. Derocco, o. c., fig. 49—50, pl. XIII.

композиціи. Первая изображаетъ евхаристію или причащеніе апостоловъ подъ двумя видами, вторая — поклоненіе жертвѣ (схема I, 1, 2).

Композиція Евхаристіи, какъ обыкновенно, раздѣлена на двѣ части окномъ, по сторонамъ котораго дважды представленъ престолъ и за нимъ Христосъ, причащающій въ лѣвой части хлѣбомъ, въ правой виномъ (таб. XII, 3). Къ нему съ двухъ сторонъ подходятъ апостолы, по шести съ каждой стороны. Обыкновенно, первымъ слѣва подходитъ Петръ, получающій хлѣбъ, а первымъ справа Павелъ, причащающійся виномъ. Кажущійся анахронизмъ, состоящій въ томъ, что Павелъ сталъ апостоломъ уже послѣ вознесенія Христова и не могъ быть причащаемъ Христомъ, не можетъ вызвать недоумѣнія, такъ какъ композиція не имѣетъ историческаго смысла, а лишь чисто отвлеченный, символическій, указывающій на установленіе таинства причащенія подъ двумя видами; два верховныхъ апостола, поэтому, предводительствуютъ остальными. Арильское изображеніе Евхаристіи имѣетъ ту замѣчательную особенность, что первымъ подходитъ причаститься виномъ — кровью Христовой — не Павелъ, а Іуда. Онъ отличенъ отъ всѣхъ остальныхъ апостоловъ тѣмъ, что не имѣетъ нимба, представленъ въ профиль и отмѣченъ реалистически-безобразными чертами лица — у него загнутый кверху острый носъ, выдающаяся впередъ нижняя часть лица, низкій лобъ и всклокоченные волосы.

Іуда въ изображеніи Евхаристіи представляетъ въ данномъ случаѣ, повидимому, древнѣйшій примѣръ въ монументальной живописи, такъ какъ всѣ до сихъ поръ извѣстныя подобныя изображенія относятся уже къ болѣе позднему времени. Въ сербской живописи XIV-го вѣка Іуда въ Евхаристіи изображается уже въ Кральевой церкви, въ Студеницѣ,[19] а затѣмъ въ Старомъ Нагоричинѣ,[20] въ Дечанахъ, въ Марковомъ монастырѣ,[21] въ Матейчѣ[22] и въ Раваницѣ.[23] Особенное распространеніе имѣетъ эта иконографическая особенность въ позднихъ аѳонскихъ росписяхъ, гдѣ часто еще разительнѣе выдѣляется личность Іуды тѣмъ, что онъ поворачивается спиной ко Христу, что на плечѣ у него сидитъ демонъ, который иногда входитъ ему въ ротъ, или тѣмъ, что онъ извергаетъ изо рта принятое причастье.[24]

---

[19]) В. Петковић. *Манастир Студеница.* Београд, 1924. 71, сл. 95. Авторъ полагаетъ, что это Іоаннъ.

[20]) Н. Окуњев. *Грађа за историју српске уметности, I. Црква св. Ђорђа у Старом Нагоричину.* „Гласник скопског Научног Друштва", књ. V. Скопље, 1929, 97, сл. 5.

[21]) Л. Мирковић и Ж. Татић: *Марков манастир.* Нови Сад, 1925. Сл. 54.

[22]) Н. Окуњев. *Грађа за историју српске уметности, II. Црква Свете Богородице-Матеич.* „Гласник скопског Научног Друштва", књ. VII—VIII. Скопље, 1930, 94, сл. 3.

[23]) В. Петковић. *Манастир Раваница.* Београд, 1922, 62. Авторъ не сомнѣвается въ томъ, что это Іоаннъ.

[24]) Н. Покровскій. *Евангеліе въ памятникахъ иконографіи, преимущественно византійскихъ и русскихъ.* „Труды VIII археологическаго съѣзда въ Москвѣ", I. СПБургъ, 1892. 283. G. Millet. *Monuments de l'Athos. Les peintures.* „Monuments de l'art byzantin." V. Paris, 1927. Pl. 33, 2. Тоже и въ русскихъ памятникахъ XIV в. См. Л. Мацулевичъ. *Церковь Успенія Пресвятой Богородицы въ Волотовѣ.* „Памятники древне-русскаго искусства", изд. Имп. Академіи художествъ. IV. СПБургъ, 1912, 12, рис. 16. Н. Окуневъ. *Вновь открытая роспись церкви св. Ѳеодора Стратилата въ Новгородѣ.* „Извѣстія Имп. Археологической комиссіи," вып. 39. СПБургъ, 1911, 97. Очень похожъ на арильскаго Іуда въ Евхаристіи на плащаницѣ церкви Панагуды въ Салоникахъ, XIV в.: Н. Кондаковъ. *Македонія.* СПБургъ, 1909. 138, рис. 81—84.

Изображеніемъ Іуды въ Евхаристіи, эта сцена пріобрѣтаетъ какъ будто тотъ историческій характеръ, который она не должна была бы имѣть. Здѣсь обнаруживается предатель, что является существеннымъ для Тайной вечери, какъ исторической композиціи, а не для Евхаристіи.[25] Однако появленіе Іуды здѣсь не является выдумкой сербскаго иконографа XIII-го вѣка. Повидимому, еще въ древнѣйшей христіанской живописи эта композиція, созданная съ цѣлью выразить символъ, не сразу освободилась отъ историческихъ чертъ, и въ Арильѣ лишь отразилась древнѣйшая традиція. Что это такъ, мы видимъ на миніатюрѣ Хлудовской псалтири IX-го вѣка, гдѣ слѣва Христосъ подаетъ хлѣбъ Петру, а справа Іуда пьетъ изъ чаши, которую онъ самъ взялъ въ руки.[26] Возможно, что и въ Россанскомъ Евангеліи, гдѣ Христосъ причащаетъ изъ чаши Петра, а на другой миніатюрѣ подаетъ хлѣбъ молодому апостолу, этотъ послѣдній также представляетъ Іуду.[27]

Вторая литургическая композиція, находящаяся въ нижнемъ поясѣ алтарной апсиды — Поклоненіе жертвѣ, представляетъ въ центрѣ Христа-Младенца, лежащаго на престолѣ, къ которому съ двухъ сторонъ направляются процессіи преклоняющихся отцевъ церкви, несущихъ развернутые свитки, на которыхъ написаны изрѣченія, имѣющія отношеніе къ мистическому символу безкровной жертвы. Древнѣйшій примѣръ этого изображенія въ стѣнныхъ росписяхъ заключаетъ въ себѣ стѣнопись Сопочанъ.[28]

Евангельскій циклъ начинается, какъ обыкновенно, Благовѣщеніемъ Маріи, которое раздѣлено на двѣ части и помѣщено на западной сторонѣ сѣверо-восточнаго и юго-восточнаго пилястровъ (схема I, 17; II, 98). Сохранилось въ плохомъ видѣ. Слѣдующая композиція цикла отнесена въ алтарь и находится на его южной стѣнѣ. Это Рождество Христово, соединенное съ Поклоненіемъ волхвовъ (схема I, 6). Волхвы подходятъ слѣва къ лежащей на ложѣ Богородицѣ, которая повернулась къ нимъ такъ, что ясли съ Младенцемъ находятся у нея за спиной. На переднемъ планѣ, не въ уменьшенномъ, какъ это часто бываетъ, а въ нормальномъ размѣрѣ представлены Іосифъ, бесѣдующій со старцемъ пастухомъ, омовеніе Младенца и молодой пастушекъ, играющій на дудочкѣ. Рѣдкой иконографической чертой является здѣсь положеніе Младенца въ омовеніи. Онъ лежитъ обнаженный совершенно горизонтально на колѣняхъ у бабки, головой впередъ.[29]

Продолженіе цикла — Срѣтеніе — мы находимъ высоко, въ восточномъ люнетѣ подъ куполомъ (схема I, 11a). Крещеніе, повидимому, было въ южномъ люнетѣ, такъ какъ въ западномъ можно различить остатки Преображенія (схема I, 11), а въ сѣверномъ Воскрешенія Лазаря (схема II, 96). Ниже, въ верхнемъ тимпанѣ сѣверной стѣны былъ Входъ въ Іерусалимъ (схема II, 97). Такимъ образомъ,

---

[25]) Н. Покровскій, о. с., 276.

[26]) Н. Малицкій. *Черты восточной иконографіи въ византійской псалтири съ иллюстраціями на поляхъ типа Хлудовской.* „Seminarium Kondakovianum“, I. Prague, 1927. 57. Таб. V, рис. 1.

[27]) A. Haseloff. *Codex purpureus Rossanensis.* Berlin, 1898. Taf. VI. Іуду, причащаемаго хлѣбомъ, представляетъ, повидимому, и другой древнѣйшій памятникъ съ изображеніемъ Евхаристіи — блюдо VI-го вѣка, найденное въ Рихѣ на Оронтѣ: L. Bréhier. *La sculpture et les arts mineurs byzantins.* Paris, 1936. 85—86, pl. LIV.

[28]) Н. Окуневъ. *Составъ росписи въ Сопочанахъ,* 120—121, рис. 2 и 3.

[29]) V. Petković. *La peinture serbe du moyen âge,* II. Beograd, 1934. Pl. XXXII.

начиная со Срѣтенія, циклъ сосредотачивается въ подкупольномъ пространствѣ, гдѣ для него имѣется восемь мѣстъ. Постепенно спускаясь концентрическими кругами, онъ затѣмъ переходитъ въ своды трансепта, гдѣ только въ южномъ концѣ, на западномъ склонѣ сохранился фрагментъ Омовенія ногъ (схема I, 27). Далѣе онъ продолжался, повидимому, въ восточномъ сводѣ и заканчивался на сѣверной стѣнѣ алтаря, противъ Рождества Христова. Къ сожалѣнію, во всѣхъ этихъ мѣстахъ уже новая штукатурка. Были ли изображенія этого цикла также въ западной части храма, въ западномъ сводѣ и въ верхней части западной стѣны, сказать невозможно, такъ какъ никакихъ слѣдовъ живописи теперь тамъ не осталось.

Если евангельскій циклъ не переходилъ въ западную часть храма, то можно предположить, что вся она была предназначена для Богородичнаго цикла, три композиціи котораго хорошо сохранились. Онѣ размѣщены такъ, что Рождество Богородицы находится въ верхней части южной стѣны (схема I, 41; таб. X, 1), Введеніе во храмъ напротивъ, въ верхней части сѣверной стѣны (схема II, 76; таб. X, 2), а между ними, на западной стѣнѣ написано Успеніе (схема I, 45).[30] Если циклъ этимъ не ограничивался, то на сводѣ и въ верхней части западной стѣны для него было не менѣе пяти мѣстъ, гдѣ могла быть изображена исторія Іоакима и Анны.

Композиціи этого цикла представляютъ интересъ болѣе со стороны стиля, чѣмъ иконографіи. Иконографическія же ихъ особенности, которыя сближаютъ ихъ съ остальными сербскими росписями XIII-го вѣка, описаны нами ниже въ общемъ обозрѣніи распредѣленія стѣнописи.

Роспись нартекса заключаетъ въ себѣ рядъ изображеній соборовъ. Три изъ нихъ помѣщены на восточной стѣнѣ, два на южной и два на сѣверной (схема I, 49, 50, 58, 59; II. 66, 67, 70). Всѣ скомпонованы совершенно одинаково, причемъ композиція разбита на двѣ части — въ верхней представленъ въ центрѣ императоръ на престолѣ, а по сторонамъ два святителя, также сидящіе на особыхъ сѣдалищахъ; въ нижней — двѣ группы епископовъ, стоящихъ другъ противъ друга: лѣвая изображаетъ православныхъ въ нимбахъ и крещатыхъ ризахъ, правая еретиковъ, безъ нимбовъ, въ бѣлыхъ фелоняхъ и только съ крещатыми омофорами. Интересъ представляютъ два изъ этихъ изображеній. Одно изъ нихъ находится въ средней части южной стѣны (схема I, 50). Средняя его часть, къ сожалѣнію, испорчена окномъ, которое подверглось позднѣе расширенію, но все же можно различить, что между двумя большими зданіями стоитъ старецъ-святитель въ крещатыхъ ризахъ и въ нимбѣ и смотритъ вверхъ, гдѣ стоятъ двѣ группы епископовъ другъ противъ друга; у ногъ его сохранились подъ окномъ остатки склоненной къ землѣ фигуры въ темномъ одѣяніи. По всему вѣроятію композиція представляетъ первый никейскій соборъ и извѣстный эпизодъ со св. Николаемъ, обличающимъ Арія, но можно ей дать и другое толкованіе. Участникомъ перваго собора былъ, какъ извѣстно, и св. Ахиллій, которому церковь посвящена, и который также отличился своими рѣзкими выступленіями противъ Арія. Можетъ быть, въ данномъ случаѣ арильскій иконографъ, довольно смѣлый, какъ мы увидимъ ниже, въ изображеніи событій и лицъ, которыхъ

---

[30]) V. Petković. *La peinture serbe*, I. Beograd, 1930. Pl. 28, a.

до того церковная иконографія не знала, имѣлъ въ виду на этотъ разъ не св. Николая, а патрона расписываемаго имъ храма.

Другое интересное изображеніе изъ цикла соборовъ находится въ средней части сѣверной стѣны (схема II, 67). Опредѣляется композиція надписями, которыя въ ней сохранились. Изъ нихъ мы узнаемъ, что царь, сидящій на престолѣ, есть Симеонъ (Стефанъ) Неманя, а соборъ представляетъ соборъ святого Симеона, на которомъ выступаютъ другъ противъ друга „прововѣрници" и „половѣрници". Мы имѣемъ передъ собой, такимъ образомъ, иллюстрацію историческаго событія не общей церковной, а мѣстной, сербской исторіи, которое имѣло мѣсто за сто приблизительно лѣтъ до исполненія росписи арильской церкви. Извѣстенъ только одинъ соборъ, созванный Неманей для устройства церковныхъ дѣлъ, а именно соборъ противъ богомиловъ, ересь которыхъ во второй половинѣ XII-го вѣка начала сильно распространяться среди сербовъ.[31] Въ исторіи сербской церкви этотъ соборъ имѣлъ огромное значеніе, такъ какъ, опираясь на постановленія его, Неманя энергичными дѣйствіями покончилъ съ богомилами, которые должны были покинуть предѣлы страны. Понятно поэтому выраженное здѣсь стремленіе поставить его въ одинъ рядъ со вселенскими соборами православной церкви.

Кромѣ этого, роспись нартекса заключаетъ въ себѣ двѣ композиціи, имѣющія цѣлью указать на связь, существующую между исторіей ветхаго и исторіей новаго завѣта. Первая изъ нихъ представляетъ пророческій прообразъ жертвы, принесенной Христомъ за спасеніе людей, выраженный въ Жертвоприношеніи Авраама, не остановившагося во исполненіе воли Божіей передъ принесеніемъ въ жертву собственнаго сына.[32] Помѣщаемое обыкновенно въ алтарѣ, въ связи съ другими композиціями мистико-литургическаго смысла, изображеніе это встрѣчаетъ здѣсь входящаго въ храмъ, занимая среднюю часть восточной стѣны нартекса, надъ входомъ въ храмъ. Оно открываетъ собою роспись храма, которая заканчивается въ алтарѣ соотвѣтствующимъ ему изображеніемъ Агнца Божіего — Младенца Христа — на жертвенномъ блюдѣ, что видитъ молящійся передъ собой черезъ раскрытыя царскія врата иконостаса.

Другая композиція представляетъ родословную Христа, его генеалогическое дерево, такъ называемое, Древо Іессеево (схема I, 56). Въ изгибахъ вѣтвей этого дерева, выростающаго изъ лежащаго въ основаніи его Іессея, отца Давидова, изображены члены рода Давидова, пророки, предсказавшіе явленіе Христа, и нѣкоторыя композиціи. Одна изъ нихъ представляетъ ангела, который копьемъ останавливаетъ ѣдущаго на бѣлой ослицѣ Валаама (таб. XI, 3), а другая Рождество Христово (таб. XI, 4). Послѣдняя, повидимому, заканчиваетъ собой древо. Ея особенностью является то обстоятельство, что къ Богородицѣ, сидящей рядомъ съ яслями, подъѣзжаетъ на конѣ архангелъ Михаилъ. Смыслъ такого изображенія трудно разгадать и можно лишь высказать предположеніе, что мы имѣемъ дѣло здѣсь съ фрагментомъ обычной композиціи Рождества Христова, въ которой конный архангелъ предводительствуетъ ѣдущими для поклоненія Младенцу волхвами.

[31]) К. Јиречек-Ј. Радонић, о. с., I, 164.

[32]) N. Okunev. *Monumenta artis Serbicae*, III. Pragae. 1931. Pl. III. V. Petković. *Peinture serbe*, I, 26, b.

Такое изображеніе съ коннымъ архангеломъ, ѣдущимъ передъ волхвами, дважды заключаетъ въ себѣ роспись XIV-го вѣка въ Марковомъ монастырѣ,[33] которая вся насыщена реминисценціями сербской живописи XIII-го столѣтія. Живописецъ вырѣзалъ изъ композиціи Рождества, въ составъ которой входило подобное изображеніе, только Богородицу, Младенца въ ясляхъ и подъѣзжающаго архангела, опустивъ все остальное за неимѣніемъ мѣста.

Древнѣйшее до сихъ поръ извѣстное въ стѣнныхъ росписяхъ изображеніе Древа Іессеева сохранилось на южной стѣнѣ нартекса въ Сопочанахъ.[34] Роспись эта была исполнена около 1265-го года, но, къ сожалѣнію, дошла до насъ въ этомъ мѣстѣ въ такомъ печальномъ состояніи, что только очень немногое въ этой громадной композиціи можетъ быть опредѣлено. Можно, однако, различить, что она также кромѣ отдѣльныхъ фигуръ заключаетъ и композиціи: тамъ изображенъ ангелъ, останавливающій ослицу Валаама, ангелъ, являющійся Гедеону, Исайя съ образомъ Христа и т. д.

Иконографія Древа Іессеева имѣетъ, повидимому, западное происхожденіе. Въ первый разъ, въ очень рудиментарномъ видѣ она появляется въ концѣ XI-го вѣка на миніатюрѣ Евангелія чешскаго короля Вратислава, гдѣ изображенъ Іессей съ маленькимъ деревцомъ, на вѣтвяхъ котораго сидятъ семь голубковъ въ крещатыхъ нимбахъ.[35] Въ видѣ же дерева, выростающаго изъ лежащей фигуры Іессея, композиція появляется въ 1144-омъ году на витражѣ собора въ Сенъ-Дени.[36] Точную копію этого несохранившагося витража, исполненную около 1150-го года, можно видѣть на витражѣ одного изъ оконъ собора въ Шартрѣ.[37] Здѣсь уже Іессей лежитъ внизу и спитъ; дѣло происходитъ ночью, такъ какъ надъ нимъ виситъ зажженная лампа; изъ тѣла его выростаетъ дерево, на стволѣ котораго между вѣтвями сидятъ одинъ надъ другимъ цари іудейскіе, надъ ними Богородица, а надъ нею Христосъ; по сторонамъ стоятъ пророки со свитками своихъ пророчествъ. Э. Маль полагаетъ, что иконографъ въ данномъ случаѣ имѣлъ въ виду представить пророческій сонъ Іессея, которому приснилось, что изъ него выростаетъ дерево, въ соотвѣтствіи съ пророчествомъ Исайи (XI, 1). Сочиненіе этой композиціи Маль приписываетъ аббату Сугерію и источникъ ея видитъ въ появившейся въ это же время литургической драмѣ, извѣстной подъ названіемъ „Драмы пророковъ Христовыхъ". Всѣ позднѣйшія изображенія Древа составляются по образцу витража Сенъ-Дени. На миніатюрѣ псалтири начала XIII-го вѣка библіотеки въ Вольфенбюттелѣ между пророками представленъ уже и Валаамъ, ѣдущій на ослицѣ.[38] Тамъ же изображенъ въ первый разъ и представитель языческаго міра, въ твореніяхъ котораго средневѣковье находило пророческія указанія на явленіе Христа, Виргилій. Текстъ „Драмы

[33]) J. Мирковић и Ж. Татић, о. с., сл. 43 и 67. Въ 1349 г. огненный архангелъ Михаилъ на бѣломъ конѣ въ воинскихъ доспѣхахъ появляется уже самостоятельно въ качествѣ предводителя ангеловъ — см. N. Okunev. *Lesnovo*. *„L'art byzantin cher les Slaves,"* II. Paris, 1930. 239, pl. XXV.

[34]) Н. Окуневъ. *Составъ росписи въ Сопочанахъ*, 129—130.

[35]) F. J. Lehner. *Česká škola malířská, XI. věku*. I. Korunovační Evangelistář krále Vratislava. Praha, 1902 Tab. VIII.

[36]) É. Mâle. *L'art religieux du XIIe siècle en France*. Paris, 1922. 169—170.

[37]) Ib., fig. 134.

[38]) Ib., 173.

1

2

пророковъ" какъ разъ упоминаетъ о Виргиліи и о Сивиллѣ, какъ о предвѣстникахъ Христа. Миніатюра псалтири, исполненной около 1200-го года для королевы Ингебургъ и хранящейся въ Шантийи, изображаетъ и Сивиллу съ королевской короной на головѣ.[39]

На востокѣ въ первый разъ появляется древо въ мозаикахъ базилики Рождества Христова въ Виѳлеемѣ, исполненныхъ въ 1169-омъ году, въ царствованіе іерусалимскаго короля Аморея, греческимъ мозаичистомъ Ефремомъ.[40] Здѣсь также среди пророковъ представлена Сивилла. Хотя мозаики были исполнены греческимъ художникомъ и въ византійскомъ стилѣ, вліяніе на нихъ западной иконографіи, если принять во вниманіе время и обстоятельства ихъ возникновенія, не исключено. Для арильской композиціи послужилъ оригиналомъ какой-то греческій уже образецъ, какъ на это указываютъ греческія надписи на свиткахъ пророковъ. Кромѣ Сопочанъ и Арилья, древо затѣмъ, въ XIV-омъ вѣкѣ, входитъ въ составъ росписей Дечанъ[41] и Матейча.[42] Особеннаго развитія композиція достигаетъ въ XVI-омъ и въ XVII-омъ вѣкахъ въ стѣнописяхъ аѳонскихъ[43] и румынскихъ.[44] Роспись трапезы Лавры св. Аѳанасія, исполненная въ 1512-омъ году, кромѣ Сивиллы изображаетъ Филона, Солона, Пиѳагора, Сократа, Гомера, Аристотеля, Платона и др. греческихъ философовъ.[45] Намъ кажется, что изображеніе Сивиллы заключаетъ въ себѣ и арильское древо. Мы узнаемъ ее въ крайней справа нижней фигурѣ, которая представляетъ молодую женщину въ царской одеждѣ и въ коронѣ, указывающую правой рукой вверхъ на Богородицу. Надъ нею сохранился и фрагментъ надписи: .....ВИЛИ[46] (таб. XII, 2).

Остальная часть росписи заключаетъ въ себѣ единоличныя изображенія.

Въ сводѣ купола несомнѣнно находилось традиціонное изображеніе Христа-Пантократора, которое не сохранилось. Кромѣ этого, Христосъ изображенъ трижды. Во весь ростъ, со свиткомъ въ рукѣ, онъ представленъ рядомъ съ иконостасомъ, справа (схема I, 19), а съ Евангельемъ въ рукахъ на западной сторонѣ юго-западнаго пилястра (схема I, 38). Послѣднее изображеніе находится въ связи съ портретами членовъ королевскаго дома и святителей сербской церкви. Третье, поясное изображеніе было въ нишкѣ, надъ входомъ въ церковь изъ нартекса (схема I, 61). Оно пропало совсѣмъ.

---

[39]) Ib., fig. 135.

[40]) Ib., 175. Въ XV в. видѣлъ изображеніе древа Іессева въ Константинополѣ, въ открытомъ портикѣ монастыря Богородицы Периблептосъ, Клавихо (Н. Кондаковъ. *Византійскія церкви и памятники Константинополя.* СПБургъ, 1886, 70). Было ли это изображеніе современно основанію монастыря (XI в.) или нѣтъ, неизвѣстно.

[41]) N. Okunev, *Monumenta*, II, pl. 8.

[42]) Н. Окуневъ. *Матеич*, 109, сл. 20.

[43]) G. Millet, *Monuments de l'Athos*, pl. 151, 3; 240, 1.

[44]) J. Ştefănescu. *L'évolution de la peinture religieuse en Boucovine et en Moldavie depuis les origines jusqu'au XIXe siècle.* Paris, 1928, pl. LIII, 2; LXV, 1; LXXIII, 3; LXXXIV, 1; XCIII, 2.

[45]) G. Millet, *Monuments de l'Athos*, pl. 151, 3.

[46]) Передъ этими буквами какъ будто разбирается буква М. Въ такомъ случаѣ слово имѣло такое написаніе: СНМВНЛА. Въ такой транскрипціи оно читается, напримѣръ, въ росписи церкви Рождества Христова въ Арбанасси (Болгарія), 1681 г. (A. Grabar. *La peinture religieuse en Bulgarie.* Paris, 1928. Pl. LIII).

Богородица въ конхѣ алтарной апсиды не сохранилась также. Два ея изображенія находятся въ средней части храма. Одно изъ нихъ, находящееся слѣва отъ иконостаса (схема II, 95), представляетъ Богородицу молитвенно обращенной вправо, т. е. ко Христу, написанному по другую сторону иконостаса. Это изображеніе Богородицы-просительницы представляетъ особый интересъ тѣмъ, что его помѣщеніе именно въ этомъ мѣстѣ было, повидимому, традиціоннымъ въ сербской живописи XIII-го вѣка. Тутъ же мы его находимъ и въ росписи Милешева. Въ Сопочанахъ и въ Великой Успенской церкви Студеницкаго монастыря въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ ничего не сохранилось, но тамъ мы видимъ остатки рельефныхъ рамъ, подобныхъ богатой рельефной рамѣ Нерезскаго монастыря. Вѣроятнѣе всего, какъ мы можемъ предположить, въ нихъ были фигуры въ ростъ Богородицы и Христа. Что же касается иконографическаго типа Богородицы, молитвенно обращенной ко Христу, то, повидимому, его успѣхъ обязанъ совершенно особымъ обстоятельствамъ, о которыхъ мы можемъ покуда только догадываться. Указанія на нихъ намъ даютъ двѣ историческія композиціи, изображающія перенесеніе мощей Симеона Немани съ Аѳона въ Студеницкій монастырь. Одна изъ нихъ сохранилась среди недавно открытыхъ остатковъ живописи 30-ыхъ годовъ XIII-го столѣтія въ южномъ придѣлѣ Студеницкаго монастыря,[47] другая въ росписи конца XIII-го вѣка въ южномъ придѣлѣ Сопочанскаго храма.[48] Здѣсь мы видимъ, что процессію съ мощами у стѣнъ монастыря встрѣчаетъ братія съ иконой Богородицы, и въ обоихъ случаяхъ Богородица изображена въ одномъ и томъ же типѣ — въ типѣ просительницы со свиткомъ въ рукѣ, на которомъ написано или ея моленіе, обращенное Христу, или ея діалогъ съ Христомъ. Изъ этого мы можемъ заключить, что подобная икона дѣйствительно въ монастырѣ была и пользовалась въ немъ особымъ почитаніемъ, если ее только одну вынесли встрѣчать мощи основателя монастыря. Она имѣетъ только ту особенность, что Богоматерь представлена по поясъ и что обращена она не вправо, какъ обычно, а влѣво.

Извѣстны два варіанта изображеній Богоматери-просительницы. Одинъ изъ нихъ вполнѣ повторяетъ, такъ называемый, типъ деисусный — Богородица изображается во весь ростъ обращенной вправо, съ протянутыми руками ко Христу, который виденъ въ правомъ верхнемъ углу въ сегментѣ неба. Эту позу имѣетъ она уже на мозаикѣ VII-го в. въ базиликѣ св. Димитрія въ Салоникахъ съ той лишь разницей, что здѣсь она смотритъ на зрителя.[49] Древнѣйшія ея изображенія, гдѣ она и лицомъ повернута вправо, сохранились на свинцовыхъ печатяхъ X—XIII вѣковъ, на которыхъ она именуется Агіосоритиссой, т. е. происходящей изъ храма св. Раки (τὴν Ἁγίαν Σορόν), придѣла Халкопратійскаго храма въ Константинополѣ, въ которомъ хранились поясъ и одежды Богоматери. Это ея изображеніе называется поэтому также и Халкопратійскимъ.[50] Другой варіантъ представляетъ ее въ томъ же положеніи, но съ развернутымъ свиткомъ въ рукахъ, на которомъ написано ея

---

47) Св. Радојчић, о. с., 16—17, таб. II, 2.

48) Ib., таб. VI, 10; Н. Окуневъ. *Составъ росписи въ Сопочанахъ*, 133, таб. 18.

49) Ѳ. И. Успенскій. *О вновь открытыхъ мозаикахъ въ церкви св. Димитрія въ Солуни.* „Извѣстія русскаго Археолог. Института въ Константинополѣ," XIV, 1. Софія, 1909. Таб. II и IX.

50) Н. П. Кондаковъ. *Иконографія Богоматери*, II. СПБургъ, 1915. Рис. 162—164.

моленіе или ея разговоръ съ Христомъ. Въ такомъ видѣ ее изображаетъ мозаика VIII—IX вѣка въ той же базиликѣ св. Димитрія рядомъ съ префектомъ Маріаномъ, который получилъ отъ нея исцѣленіе,[51] мозаика Марторанымъ въ Палермо 1143-го года съ припадающимъ къ ея ногамъ Георгіемъ Антіохійцемъ,[52] такъ называемая, Боголюбская икона[53] и еще рядъ памятниковъ XII-го вѣка. Въ поворотѣ налѣво и безъ свитка извѣстенъ только одинъ примѣръ на иконѣ XII-го вѣка въ мингрельскомъ монастырѣ Хопи.[54]

Варіантъ со свиткомъ, появившись впервые въ сербской живописи на упомянутой студеницкой иконѣ, оригиналъ которой не сохранился, получаетъ распространеніе въ сербскихъ памятникахъ XIV-го вѣка (Старо-Нагоричино,[55] Грачаница и т. д.). Варіантъ безъ свитка характеренъ для памятниковъ XIII-го вѣка. Замѣчательный примѣръ этого варіанта заключаютъ въ себѣ мозаики внутренняго притвора константинопольскаго монастыря Хора (Кахріэ-Джами).[56] Всюду, однако, Богородица имѣетъ поворотъ вправо. Можно думать, что и оригиналъ студеницкой иконы имѣлъ поворотъ вправо, поворотъ же влѣво на указанныхъ выше фрескахъ возникъ отъ особенностей композиціи этихъ фресокъ — процессія съ мощами подходитъ на нихъ къ монастырю слѣва, икона ее встрѣчаетъ справа, и художникъ повернулъ на иконѣ изображеніе Богородицы, чтобы она была обращена навстрѣчу процессіи.

Другое изображеніе Богородицы въ арильской росписи, также въ ростъ, но съ Младенцемъ на рукахъ, находится на западной стѣнѣ южнаго конца трансепта (схема I, 30).

Фигуры пророковъ, ветхозавѣтныхъ патріарховъ и евангелистовъ занимаютъ обычныя мѣста въ барабанѣ купола, въ аркахъ и въ парусахъ. Сербскіе памятники XIII-го вѣка (Милешево, Сопочаны, Градацъ) изображенія апостоловъ помѣщаютъ на стѣнахъ трансепта. Въ Арильѣ на южной стѣнѣ южнаго конца трансепта мы находимъ только Петра и Павла (схема I, 25, 26); можетъ быть, два апостола были изображены также и напротивъ, на сѣверной стѣнѣ сѣвернаго конца трансепта, но тамъ ничего не сохранилось. Изъ этого ясно, что апостолы въ нижнемъ поясѣ росписи не были изображены всѣ. Только ап. Ѳома былъ представленъ по грудь въ нишкѣ надъ дверью въ нартексъ (схема I, 48).

Совершенно особенный интересъ представляетъ изображеніе Іоанна Предтечи, находящееся на восточной стѣнѣ южнаго конца трансепта (схема I, 21). Его особенностью является то, что онъ изображенъ съ крыльями и въ лѣвой рукѣ кромѣ развернутаго свитка держитъ блюдо съ собственной головой (таб. IX, 2). Такая иконографія Предтечи возникла, какъ иллюстрація текста пророчества Малахіи (III, 1), повтореннаго евангелистомъ Маркомъ (I, 2): „се азъ посылаю Ангела моего предъ лицемъ твоимъ, иже уготовитъ путь твой предъ тобою“. Ея появленіе и распростра-

---

51) Ѳ. Успенскій, о. с., таб. XIV.
52) A. Colasanti. *L'art byzantin en Italie*. Milano, s. a., pl. 34.
53) Н. Кондаковъ. *Иконографія Богоматери*, II, 298, рис. 167.
54) Ib., 308, рис. 173.
55) N. Okunev, *Monumenta*, I, pl. X.
56) „Кахріэ-Джами.“ *Альбомъ къ XI тому „Извѣстій Рус. Археологич. Института въ Константинополѣ“*. Мюнхенъ, 1906. Таб. LX.

ненiе относилось къ значительно болѣе позднему времени, не ранѣе XVI-го вѣка.[57] Рядъ примѣровъ, однако, можно уже найти въ сербской живописи XIV-го столѣтiя. Iоаннъ съ крыльями и съ головой своей на блюдѣ изображенъ въ росписи церкви въ Старомъ-Нагоричинѣ, 1317-го года,[58] въ Лесновѣ, 1349-го г.[59] и въ Псачѣ, второй половины XIV в. Изображенiе въ Арильѣ является наиболѣе древнимъ изъ всѣхъ до сихъ поръ извѣстныхъ.

Другое древнѣйшее изображенiе, получающее распространенiе въ XIV-омъ вѣкѣ, мы находимъ въ нартексѣ Арилья, на восточной стѣнѣ, рядомъ съ входомъ въ церковь (схема II, 72). Это **архангелъ Михаилъ**, въ воинскихъ доспѣхахъ, съ обнаженнымъ мечемъ въ рукѣ, стоящiй на стражѣ входа въ храмъ. Позднѣе къ нему присоединится съ другой стороны входа архангелъ Гаврiилъ со свиткомъ и перомъ, записывающiй входящихъ и выходящихъ.[60] Онъ въ Арильѣ еще отсутствуетъ.

Святители православной церкви, какъ обыкновенно, занимаютъ ту часть росписи, которая находится въ алтарѣ, а св. **Николай** изображенъ въ апсидкѣ дiаконника, который ему посвященъ, и на стѣнахъ котораго написано также его житiе (схема III, 107). Внутри храма, кромѣ святителей сербскихъ, о которыхъ рѣчь будетъ ниже, представлены только два святыхъ епископа. Одинъ изъ нихъ, св. **Iоаннъ Златоустъ**, изображенъ на западной стѣнѣ южнаго конца трансепта, между Константиномъ и Еленой и Богородицей (схема I, 29). Какiя основанiя были вынести это изображенiе на такое особо почетное, повидимому, мѣсто, выяснить покуда не удается.

Другой святитель, изображенiе котораго помѣщено дважды на видныхъ мѣстахъ: въ средней части храма и въ притворѣ, есть самъ патронъ его св. **Ахиллiй** (схема I, 20 и 62; таб. IX, 2 и XI, 1). Въ настоящее время храмъ посвященъ двумъ святымъ, Ахиллiю и Пахомiю, но надо думать, что Пахомiй былъ присоединенъ позднѣе, такъ какъ между нимъ и Ахиллiемъ нѣтъ никакой иной связи, кромѣ той, что память обоихъ празднуется въ одинъ день, 15-го мая. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что въ росписи нѣтъ изображенiя св. Пахомiя. Та фигура, остатки которой видны на той же стѣнѣ, гдѣ находится и изображенiе Ахиллiя, но по другой сторонѣ Предтечи (схема I, 22), не можетъ имъ быть, такъ какъ представляетъ также епископа, а Пахомiй долженъ имѣть на себѣ монашескiя одежды. Одно изображенiе Ахиллiя находится на восточной стѣнѣ южнаго конца трансепта, между Христомъ и Iоанномъ Предтечей (схема I, 20), другое въ нартексѣ, также на восточной стѣнѣ, рядомъ съ входомъ въ храмъ (схема I, 62). Въ обоихъ случаяхъ онъ представленъ въ видѣ старца съ короткими полусѣдыми волосами и съ густой, довольно длинной и широкой, но съуживающейся къ концу бородой. На изображенiи въ нартексѣ эта борода на концѣ раздвоена. На немъ красная фелонь и бѣлый крещатый омофоръ. Въ лѣвой рукѣ онъ держитъ книгу, правой благословляетъ.

Древнѣйшее извѣстное изображенiе св. Ахиллiя находится въ росписи Нерезскаго

---

[57]) Ѳ. И. **Буслаевъ**. *Сочиненiя*. I. СПБургъ, 1908. 145. Архiеп. **Макарiй**. *Археологическое описанiе церковныхъ древностей въ Новгородѣ*, II. Москва, 1860. 113, 118—119.

[58]) N. **Окуњев**, *Старо Нагоричино*, 100.

[59]) N. **Okunev**, *Lesnovo*, 236, 243.

[60]) Въ росписяхъ русскихъ и болгарскихъ XIV—XV в.: A. **Grabar**. *La peinture religieuse en Bulgarie*. Paris, 1928. 279, 326. Pl. XXXIX., XLV.



1



2



3



4

монастыря, 1164-го года, гдѣ онъ изображенъ подобнымъ же образомъ, но помѣщенъ среди остальныхъ святителей въ алтарѣ. Также въ алтарѣ мы находимъ его въ Успенской церкви Студеницкаго монастыря, въ той части росписи, которая въ основѣ своей можетъ считаться произведеніемъ XII-го вѣка. Роспись Милешева, 30-тыхъ лѣтъ XIII-го вѣка, переноситъ его изображеніе въ среднюю часть храма и помѣщаетъ его рядомъ съ композиціей, которая представляетъ ктитора, короля Владислава, подносящаго модель церкви Христу.[61] Это интересно отмѣтить въ связи съ арильскимъ изображеніемъ въ притворѣ, гдѣ оно находится въ подобномъ же положеніи по отношенію къ ктиторской композиціи. Оно помѣщено здѣсь, очевидно, съ цѣлью указать на святого, какъ на посредника между ктиторами и Христомъ, которому они подносятъ модель храма.

Мученики занимаютъ въ росписи обычныя мѣста на пилястрахъ, причемъ св. врачи Косма и Даміанъ помѣщены другъ противъ друга въ нижнемъ поясѣ (схема I, 35 и II, 85). Также св. воины сгруппированы вмѣстѣ и находятся на западной стѣнкѣ сѣвернаго конца трансепта (схема II, 88—91). Изъ нихъ выдѣленъ св. Ефстафій, имя котораго носилъ архіепископъ сербскій, современникъ исполненію росписи храма. Его изображеніе находится въ нартексѣ, въ нишкѣ надъ входомъ (схема I—II, 57). Выдѣленъ также и первомученикъ, св. Стефанъ, изображенный на восточной стѣнѣ сѣвернаго конца трансепта, рядомъ съ Богородицей-просительницей (схема II, 94). Его изображаютъ особо почти всѣ древнія сербскія стѣнописи въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что почти всѣ сербскіе короли, начиная съ Немани, носили имя Стефана.

Представлены, наконецъ, въ росписи и святые Константинъ и Елена съ крестомъ, какъ они обыкновенно изображаются. Мы находимъ ихъ почти во всѣхъ сербскихъ стѣнописяхъ, но они помѣщаются чаще всего въ западной части церкви, на западной стѣнѣ или въ притворѣ. Въ Арильѣ ихъ изображенія подвинуты впередъ и находятся на западной стѣнѣ южнаго конца трансепта, рядомъ съ Іоанномъ Златоустомъ и Богородицей (схема I, 28).

Совершенно исключительный интересъ представляетъ въ арильской росписи галлерея портретовъ, какъ царствующей династіи, такъ и іерарховъ сербской церкви, которые занимаютъ нижній поясъ западной части храма. Объединяющимъ звеномъ для всѣхъ этихъ портретовъ является изображеніе Христа, находящееся на западной сторонѣ юго-западнаго пилястра (схема I, 38). Онъ какъ бы стоитъ лицомъ передъ всѣми этими историческими дѣятелями, а они къ нему направляются. Члены королевскаго дома сосредоточены на южной стѣнѣ храма и притвора и на западной стѣнѣ притвора. У каждаго надпись называетъ его имя.

Первая серія портретовъ, королевская, распадается на три группы. Въ первой группѣ, находящейся на южной стѣнѣ храма, изображены два уже умершихъ члена династіи, король Стефанъ Первовѣнчанный, дѣдъ обновителя церкви, въ монашествѣ Симонъ, и король Урошъ I-й, отецъ Драгутина, въ монашествѣ Симеонъ (схема I, 42, 43).[62] Они обращены влѣво, ко Христу, и направляются къ нему.

[61]) Н. Окунев. *Милешово.*

[62]) Н. Окуневъ. *Портреты королей-ктиторовъ въ сербской церковной живописи.* „Byzantinoslavica,“ II, 1. Praha, 1930. 83, таб. IV. Св. Радојчић, о. с., 30.

За ними выступаетъ вдова Уроша I-го, Елена, мать Драгутина, бывшая въ моментъ исполненія росписи еще въ живыхъ, такъ какъ умерла только въ 1314 году. На ней также монашескія одежды, потому что она стала монахиней уже около 1276-го года, постригшись одновременно съ мужемъ, вынужденнымъ отказаться отъ престола въ пользу сына, Драгутина, и принять монашество (схема I, 44). Во второй группѣ, находящейся на южной стѣнѣ притвора (схема I, 51, 52, 53), впереди изображенъ младшій изъ двухъ сыновей Уроша I-го, король Стефанъ Урошъ II-й, Милутинъ, съ 1282 года раздѣлившій власть старшаго брата, Драгутина, а затѣмъ и совсѣмъ ее у него отнявшій (таб. XI, 2). Съ нимъ рядомъ представленъ дѣйствительный обновитель храма, король Стефанъ Драгутинъ, съ моделью храма въ рукахъ. Надпись называетъ его „первымъ ктиторомъ", повидимому, для того, чтобы указать, что онъ является главнымъ ктиторомъ, начавшимъ обновленіе и украшеніе церкви. Оба короля одѣты въ византійскія царскія одежды — далматику и лоръ, расшитыя жемчугомъ и драгоцѣнными камнями, съ куполообразными коронами на головахъ. Третья фигура изображаетъ Королеву Катерину, жену Драгутина, которая также одѣта въ византійскія императорскія одежды. Драгутинъ и Катерина, хотя и смотрятъ почти прямо передъ собой, обращены немного влѣво, куда они и протягиваютъ руки. Милутинъ же слегка повернутъ вправо. Такое положеніе ихъ фигуръ вызвано тѣмъ, что между ними вверху изображенъ въ сегментѣ неба благословляющій ихъ Христосъ, къ которому они всѣ и обращаются. Этимъ всѣ эти три фигуры образуютъ одну замкнутую въ себѣ композицію, лишь смысловымъ образомъ связанную съ первой группой портретовъ представителей старшаго поколѣнія. Подношенію модели, которое здѣсь происходитъ, ассистируетъ патронъ церкви, св. Ахиллій, изображенный рядомъ, на восточной стѣнѣ притвора. Въ составѣ композиціи, такимъ образомъ, хоть и въ иномъ видѣ, оживаетъ старая традиція мозаикъ IV—V вѣковъ, изображавшихъ подношенія моделей.

Третью группу членовъ королевской семьи представляютъ портреты двухъ сыновей Драгутина и Катерины — Владислава и Урошица, находящіеся на западной стѣнѣ притвора (схема II, 65).[63] Годы рожденія ихъ неизвѣстны, но такъ какъ Драгутинъ женился на Катеринѣ около 1270-го года, то къ моменту исполненія росписи они должны были быть еще молоды. Они, поэтому, изображены очень молодыми, а младшій, Урошецъ, совсѣмъ юношей. Около этого времени, въ 1293 г. Владиславъ женился на Констанціи, дочери Михаила Морозини.[64] Впослѣдствіи онъ участвовалъ въ политической борьбѣ за власть съ дядей, Милутиномъ, и съ двоюроднымъ братомъ, Константиномъ. Существуютъ предположенія, что Урошецъ умеръ молодымъ, еще при жизни своего отца, Драгутина, умершаго въ мартѣ 1316-го года.[65] Передъ смертью Урошецъ принялъ монашество съ именемъ Стефана и былъ погребенъ въ арильской церкви. Старые сербскіе „родословы", возникшіе въ концѣ XIV-го вѣка, сообщаютъ объ этомъ, какъ о фактѣ всѣмъ извѣстномъ. По ихъ утвержденію мощи Урошеца источали мvро.[66]

---

[63]) Н. Окуневъ, *Портреты королей-ктиторовъ*, 85, таб. V. Св. Радојчић, о. с., 33.
[64]) К. Јиречек-Ј. Радонић, о. с., I, 248.
[65]) Ib., 257.
[66]) В. Марковић, о. с., 84.

На портретѣ королевичи представлены стоящими рядомъ въ полосатыхъ туникахъ и плащахъ, со стеммами на головахъ. Надъ ними изображенъ въ сегментѣ неба Христосъ-Эммануилъ, благословляющій ихъ обѣими руками. Къ нему они воздѣваютъ свои руки.

Въ этомъ ряду портретовъ опущены только менѣе значительные представители династіи, старшіе братья Уроша I-го, Радославъ и Владиславъ, занимавшіе престолъ лишь короткое время и вынужденные, вслѣдствіе измѣненій политическихъ обстоятельствъ, добровольно отъ него отказаться. Отсутствуетъ въ немъ и портретъ основателя династіи, Стефана Немани. Его отсутствіе здѣсь, однако, не случайно. Онъ не опущенъ совсѣмъ, а лишь отнесенъ въ другое мѣсто, на сѣверную сторону церкви, гдѣ онъ помѣщенъ на западной сторонѣ сѣверо-западнаго пилястра (схема II 82). Здѣсь онъ открываетъ другой рядъ замѣчательныхъ портретовъ, портретовъ іерарховъ сербской церкви. Этимъ подчеркивается значеніе Немани въ дѣлѣ организаціи и упроченія самостоятельной сербской церкви. Намѣреніе выдвинуть его въ качествѣ церковнаго дѣятеля выразилось и въ изображеніи созваннаго имъ церковнаго собора, о которомъ рѣчь была выше.

Неманя представленъ въ видѣ старца монаха, молитвенно обращеннаго вправо, т. е. ко Христу, который изображенъ на противоположномъ пилястрѣ и къ которому обращены всѣ ктиторы.

Серія архіерейскихъ портретовъ начинается (схема II, 79) изображеніемъ св. Саввы, перваго архіепископа автокефальной сербской церкви (1219—1235). За нимъ слѣдуютъ (схема I, 47 и II, 73, 74, 77, 78) въ хронологическомъ порядкѣ всѣ остальные сербскіе архіепископы: Арсеній (1235—1263), Савва II (1263—1270), Іоанникій (1270—1278; таб. XII, 1), Евстафій I (1279—1285) и Евстафій II (1292—1309), при которомъ была исполнена роспись.

Эта серія портретовъ, наконецъ, дополняется рядомъ портретовъ мѣстныхъ епископовъ моравицкой эпархіи, о которыхъ рѣчь была уже выше. Первый изъ нихъ, епископъ Герасимъ, представленъ на сѣверной стѣнѣ притвора (схема II, 68; таб. XII, 4). Рядомъ справа изображена смерть епископа Меркурія (схема II, 69), а епископъ Евсевій, современникъ обновленія храма, представленъ рядомъ съ архіепископомъ Евстафіемъ II-мъ на западной стѣнѣ средней части храма (схема I, 46).

*

По своимъ стилистическимъ особенностямъ арильская роспись должна быть относима къ группѣ сербскихъ росписей XIII-го вѣка (Милешево, Сопочаны, Градацъ), хотя нѣкоторыми чертами она отъ нихъ разнится. Основная разница заключается въ томъ, что она вся исполнена на синемъ фонѣ, а не на желтомъ, раздѣланномъ подъ мозаику, какъ это мы видимъ въ остальныхъ памятникахъ XIII-го в.

Синій фонъ имѣетъ здѣсь повсюду очень темный тонъ, такъ что кажется почти чернымъ, переходящимъ иногда въ темно-зеленый. Обыкновенно этотъ слой темно-синей краски бываетъ только подмалевкой подъ другимъ, болѣе свѣтлымъ тономъ, который называется „голубецъ". Этотъ верхній слой, однако, здѣсь нигдѣ не сохранился, и, какъ мы увидимъ ниже, возможно, что онъ никогда нанесенъ не былъ.

Нижняя полоса фона, такъ называемая „почва“, довольно высоко поднятая, повсюду темно-зеленаго цвѣта, имѣетъ теперь сѣроватый оттѣнокъ.

Фигуры по своимъ пропорціямъ и складу относятся къ тому стилю, который мы называемъ вторымъ милешевскимъ и изъ котораго затѣмъ развился стиль росписей въ Сопочанахъ, въ Печѣ, въ Градацѣ и въ Жичѣ. Онѣ также здѣсь очень массивны и тяжелы, иногда слегка сутуловаты, съ большими ногами. Одежда на нихъ ложится большими и тяжелыми складками, широкими и округлыми, иногда образующими неожиданные и ненужные острые изломы. Лица характеризуются крупными чертами, большими и прямыми носами, толстоватыми губами и низкими, большею частью, лбами. Руки довольно велики, и форма ихъ, особенно въ жестѣ благословенія, въ точности повторяетъ форму рукъ въ Милешевѣ и въ Сопочанахъ: такъ же широка ладонь, и такъ же загибаются лишенные суставовъ длинные пальцы (таб. IX, 2; XI, 1).

Всѣ единоличныя изображенія и главныя фигуры въ композиціяхъ имѣютъ вокругъ головъ нимбы желтаго цвѣта съ каймой изъ двухъ узкихъ полосокъ. Наружная полоска всегда бѣлая, внутренняя чаще красная, иногда синяя. Только въ одномъ случаѣ можно замѣтить нимбы краснаго цвѣта — въ Жертвоприношеніи Авраамовомъ: во второмъ моментѣ, когда Авраамъ и Исаакъ идутъ на гору, у нихъ нимбы красные.[67] Такъ какъ въ первомъ и третьемъ моментахъ той же композиціи у нихъ нимбы желтые, то можно думать, что произошло это случайно, отъ того, что мастеръ вначалѣ проложилъ основной красный тонъ сразу подъ гору и подъ фигуры, и такимъ образомъ нимбы, пришедшіеся на это мѣсто, оказались красными.

Одежды святителей въ алтарѣ бѣлыя, почти безъ складокъ, которыя только кое-гдѣ обозначены жидко-зеленымъ тономъ. Кресты на фелоняхъ и омофорахъ большіе, темносиніе; на фелоняхъ они заключены въ уголки. Поручи и концы омофоровъ желтые съ краснымъ рисункомъ. Такія же одежды и на архіепископахъ сербскихъ. Фелони епископовъ моравицкихъ бѣлыя, безъ крестовъ. У св. Ахиллія фелонь красная.

Мученики одѣты, какъ обычно, въ туники и хламиды, богато расшитыя по бортамъ. У нѣкоторыхъ хламиды не застегнуты на плечѣ или груди, а свисаютъ прямыми складками съ обоихъ плечей внизъ; нѣкоторые драпируются въ нихъ, какъ въ гиматій. Воины уже носятъ броню, которой не имѣютъ воины въ Милешевѣ и въ Сопочанахъ, и плащи. Броня эта обычной формы и состоитъ изъ панцыря, наплечниковъ и короткой кольчужной юбочки, покрывающей животъ и бедра. Такую же броню носитъ и архангелъ Михаилъ въ притворѣ. У него, совершенно въ духѣ живописи XIII-го вѣка, чрезвычайно живописно накинутъ только на лѣвое плечо плащъ, концы котораго завязаны большимъ узломъ.[68]

Монашескія одежды состоятъ изъ рясы, колобія съ капюшеномъ и мантіи, темныхъ цвѣтовъ.[69] У Симона — Стефана Первовѣнчаннаго — ряса сѣро-синяя, довольно свѣтлая съ бѣлыми свѣтами, темной сѣро-зеленый колобій съ капюшеномъ и темно-красный плащъ. У Симеона — Уроша I — ряса темно-красная, колобій сѣрый, мантія красно-коричневая. У Елены вся одежда красная, разныхъ оттѣнковъ, повязка на головѣ сѣрая.

---

[67]) N. Okunev, *Monumenta*, III, pl. III; V. Petković, *Peinture serbe*, I, 26, b.

[68]) V. Petković, *Peinture serbe*, II, pl. XXX, 1.

[69]) Н. Окуневъ, *Портреты королей-ктиторовъ*, таб. IV.



1



2



3



4

Короли одѣты въ византійскія императорскія далматики съ лорами (таб. XI, 2). Тяжелая матерія этихъ одеждъ не образуетъ складокъ вовсе. На красномъ плащѣ Катерины обозначены темно-красныя складки и жидко-голубые свѣта. Лоры, клавы, оплечія и поручи, какъ обычно, желтые съ нашитыми бѣлымъ жемчугомъ, красными, синими и зелеными камнями. У молодыхъ князей, Владислава и Урошеца, бѣлыя туники, длинныя, съ длинными узкими рукавами, украшенныя продольными чередующимися полосами, синими и зелеными.[70] Клавъ Владислава, поручи, нижніе борта туникъ и поясокъ Урошица желтые съ краснымъ рисункомъ и бѣлыми жемчугами. Плащи у нихъ красные съ голубымъ отливомъ (наложены жидкія бѣлила), на нихъ вороты и тавліоны желтые съ краснымъ орнаментальнымъ рисункомъ.

Композиціи сохраняютъ еще свой монументальный характеръ, хотя размѣръ ихъ дѣлается уже меньше, чѣмъ въ Сопочанахъ, Печѣ и Жичѣ. Соотвѣтственно и фигуры въ нихъ уменьшаются въ размѣрахъ. Такое уменьшеніе размѣровъ находится въ зависимости отъ того, что и самъ храмъ имѣетъ замѣтно меньшіе размѣры, чѣмъ храмы болѣе древніе, и простѣнки въ немъ у́же.

Этимъ роспись въ извѣстномъ отношеніи сближается уже съ живописью XIV-го вѣка, что выражается также и въ нѣкоторомъ оживленіи старыхъ формъ, отъ которыхъ живопись XIII-го столѣтія имѣла стремленіе отойти. Возвратъ къ древнимъ византійскимъ традиціямъ особенно замѣтенъ при сравненіи композиціи Рождества Богородицы (таб. X, 1) съ тѣмъ же изображеніемъ въ росписи Кральевой церкви въ Студеницѣ (1314-го года).[71] Стилистическая близость обоихъ изображеній ярче всего проявляется въ изображеніи дѣвушекъ, изящныя фигурки которыхъ сохраняютъ античный характеръ и античныя детали, въ родѣ, напримѣръ, развѣвающейся отъ вѣтра шали надъ головой одной изъ нихъ. Въ этомъ отношеніи арильская композиція Рождества Богородицы представляетъ собой связующее звено между изображеніями XII-го вѣка въ Нерезѣ и XIV-го въ Студеницѣ.

Группировка фигуръ въ композиціяхъ производится всегда вглубь, такъ что заднія фигуры никогда не выступаютъ вверхъ надъ передними, а лишь видны между ними. Задній планъ, поэтому, довольно разработанъ и достигаетъ часто большой глубины. Эта глубина еще болѣе подчеркивается тѣмъ, что предметы и группы фигуръ часто располагаются по косой линіи въ отношеніи къ переднему плану. Въ Рождествѣ Богородицы по косой линіи поставлено ложе, на которомъ лежитъ Анна, и также косо стоитъ табуретъ, на которомъ сидитъ бабка. Во Введеніи во храмъ косую и слегка закругленную линію образуютъ дѣвушки, слѣдующія за Богородицей (таб. X, 2).

Заполняющая въ нѣкоторыхъ случаяхъ задній планъ архитектура иногда довольно запутана, но всюду формы ея имѣютъ монументальный характеръ, повторяютъ въ правильныхъ соотношеніяхъ реальныя детали и представляютъ зданія въ правильномъ перспективномъ сокращеніи. Лѣвое зданіе въ Успеніи Богородицы[72] очень похоже на лѣвое зданіе той же композиціи въ сопочанской росписи,[73] съ тою лишь разницей, что въ Арильѣ отсутствуетъ портикъ съ бельведеромъ. Зато здѣсь изо-

---

[70]) Ib., таб. V.

[71]) П. Покрышкинъ, о. с., таб. LX; В. Петковић, *Студеница*, сл. 77.

[72]) Petković, *Peinture serbe*, I, pl. 28, a.

[73]) N. Okunev, *Monumenta*, I, pl. V; V. Petković, *Peinture serbe*, I, 17, a.

бражены въ перспективѣ внутреннія аркады зданія, въ Сопочанахъ не изображенныя.

Въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣйствіе въ композиціи происходитъ на фонѣ пейзажа (Рождество Христово, Жертвоприношеніе Авраамово), пейзажъ этотъ состоитъ изъ горокъ разной формы и растительности. Горки уже утрачиваютъ здѣсь древнія мягкія и округлыя формы, а имѣютъ видъ скалъ съ довольно крупными изломами иплоскими завершеніями. Въ Жертвѣ Авраамовой верхнія площадки уже очень малы, удваиваются, съѣзжаютъ въ сторону и начинаютъ походить на болѣе позднія лещадки. Въ расщелинахъ скалъ растетъ трава и кусты условной формы. Большое дерево, къ которому привязанъ баранъ въ композиціи Жертвоприношенія, имѣетъ искривленный стволъ, похожій на стволъ можевельника, но немногочисленнымъ листьямъ, растущимъ на его вѣтвяхъ, мастеръ придалъ привычную ему форму листовъ аканѳа.

Общій красочный тонъ живописи темный и сѣрый. Послѣднее происходитъ въ значительной степени отъ пыли, которая густымъ слоемъ покрываетъ стѣны и съ трудомъ очищается. Гамма красокъ обычная: темно-красная, красно-коричневая, сѣро-коричневая, густо-желтая (охра), темно-зеленая, голубая, синяя и сѣрая. Лики, которыхъ очень немного сохранилось въ цѣлости, въ большинствѣ случаевъ писаны по нимбу, а потому имѣютъ желтый основной тонъ. Тѣни на нихъ коричневыя, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно замѣтить и тѣни сѣро-зеленыя. Свѣта обыкновенно наложены бѣлилами, смѣшанными съ охрой, поверхъ которыхъ были сдѣланы оживки чистыми бѣлилами. Эти оживки мало гдѣ сохранились. Въ одеждахъ тѣни исполнены въ складкахъ болѣе густымъ тономъ основного цвѣта одежды, свѣта тѣмъ же цвѣтомъ, но сильно разведеннымъ или смѣшаннымъ съ бѣлилами. Во многихъ мѣстахъ можно замѣтить въ одеждахъ цвѣтные рефлексы — голубые по красному, желтые по зеленому, зеленые по коричневому.

Совершенно исключительной особеностью арильской росписи является способъ выдѣленія фигуръ съ помощью бѣлыхъ контуровъ. Бѣлые контура очень ясно видны въ средней части храма въ изображеніи св. Ахиллія, Іоанна Предтечи (таб. IX, 2), Христа на юго-западномъ пилястрѣ, королей-монаховъ и т. д. Ни въ одной другой сербской росписи намъ не удалось замѣтить употребленія бѣлыхъ контуровъ. Этотъ пріемъ, свойственный античной живописи на чернофигурныхъ вазахъ, совершенно неизвѣстенъ живописи византійской. Въ восточной живописи, среди каппадокійскихъ памятниковъ, изданныхъ о. Жерфаніономъ, только кресты въ Распятіяхъ имѣютъ часто бѣлый контуръ[74] и лишь въ одномъ случаѣ, въ росписи часовни св. Даніила, въ Геремэ, одна только фигура св. Василія Великаго имѣетъ почему-то бѣлый контуръ,[75] въ то время, какъ ни одна другая фигура той же росписи бѣлыхъ контуровъ не имѣетъ.

Способъ выдѣленія фигуръ на фонѣ съ помощью бѣлаго контура примѣнялся, повидимому, въ западной живописи XIII-го вѣка, такъ какъ имъ постоянно пользовался почти во всѣхъ своихъ произведеніяхъ Пьетро Каваллини.[76] Въ XIV-омъ столѣтіи намъ извѣстенъ случай употребленія бѣлаго контура въ росписи Успенской

---

[74]) G. de Jerphanion. *Les églises rupestres de Cappadoce*. Paris 1925—1934. Pl. 100, 2; 169, 1—2; 199, 1.

[75]) Ib., pl. 39, 4.

[76]) A. Venturi. *Storia dell'arte italiana*. V. Milano, 1907. Fig. 122, 127, 128, 131.

церкви села Волотова, около Новгорода.[77] Сюда этотъ пріемъ былъ занесенъ съ Запада, такъ какъ въ иныхъ росписяхъ русскихъ онъ не встрѣчается, а въ Волотовѣ западныя вліянія въ области стиля выражены вполнѣ ясно. Можно предполагать, что и въ Арильѣ этотъ пріемъ имѣетъ западное происхожденіе и проникъ сюда вмѣстѣ съ другими особенностями стиля, характерными для сербской живописи XIII-го ст. и происходящими изъ того же источника. Смыслъ же его примѣненія надо видѣть, повидимому, въ томъ, что фонъ росписи былъ и первоначально очень темнымъ, и бѣлые контура были нужны для того, чтобы выдѣлить темныя фигуры на темномъ фонѣ, который никогда здѣсь не былъ покрытъ болѣе свѣтлымъ тономъ, такъ называемаго „голубца“.

Значительное мѣсто въ арильской росписи занимаетъ орнаментъ, который мы находимъ въ нижнихъ частяхъ стѣнъ, на угловыхъ пилястрикахъ, на тягахъ опирающихся на нихъ арочекъ, въ среднихъ частяхъ стѣнъ въ видѣ широкихъ горизонтальныхъ полосъ, раздѣляющихъ между собой пояса изображеній, и въ нижнихъ углахъ люнетовъ подкупольнаго пространства (таб. XII, 2, 3). Этимъ Арилье также отличается отъ другихъ памятниковъ XIII-го вѣка. Въ Милешевѣ орнамента кромѣ оконъ, кажется, нигдѣ не было. Въ Сопочанахъ орнаментальныя полосы протянуты вдоль выступовъ апсидной стѣны и по шалыгамъ сводовъ, въ Градацѣ — по тягамъ арочекъ и по пилястрамъ, горизонтальныхъ полосъ же нигдѣ нѣтъ. Кромѣ того, и характеръ орнамента тамъ другой. Въ большинствѣ случаевъ это сложный меандръ или двойная спираль, образованные довольно широкой разноцвѣтной лентой, представленной въ перспективѣ на синемъ фонѣ. Въ Градацѣ это большія бѣлыя пальметы, заключенныя въ сердцевидные завитки, на цвѣтномъ фонѣ.

Въ Арильѣ различаются два вида орнамента. Одинъ видъ тянется вдоль нижнихъ частей стѣнъ въ апсидѣ и въ остальныхъ пространствахъ храма и представляетъ такъ называемый „платъ“ или драпировку, подвѣшенную къ стѣнѣ. Драпировка эта бѣлаго цвѣта и на ней попеременно красной и синей краской написанъ орнаментъ въ видѣ стилизованныхъ переплетающихся растительныхъ завитковъ. Другой видъ представляетъ собой полосы, вертикальныя и горизонтальныя, исполненныя темно-красной или синей краской также всегда на бѣломъ фонѣ. Въ вертикальныхъ полосахъ рисунокъ представляетъ собой безпрерывный волнообразный растительный побѣгъ съ закручивающимися въ разныя стороны завитками, стебельками и листиками (таб. XII, 2), въ горизонтальныхъ — очень стилизованныя пальметы или вертикально поставленныя вѣточки съ завитками, раздѣленныя вертикальными же стебельками. Эти стебельки въ нѣкоторыхъ случаяхъ теряютъ почти совсѣмъ растительную форму и превращаются въ арабскіе „элафы“ куфическаго типа (таб. IX, 2; XII, 3).

Этотъ послѣдній видъ орнамента получаетъ особенное распространеніе въ сербскихъ росписахъ XIV-го вѣка[78] и является еще одной особенностью арильской росписи, которая сближаетъ ее съ искусствомъ болѣе поздняго времени.

---

[77]) Л. Мацулевичъ. *Церковь Успенія Богородицы въ Волотовѣ.* „Пам. древне-русскаго искусства“, IV. СПБургъ, 1912. 28.

[78]) Н. Окуневъ. *Нѣкоторыя черты восточныхъ вліяній въ средневѣковомъ искусствѣ южныхъ славянъ.* „Сборникъ въ честь на В. Н. Златарски.“ София, 1925. 248—251, рис. 12—15.

Распредѣленіе изображеній въ росписи арильскаго храма.

Схемы I, II и III.

Алтарная апсида.

Въ конхѣ апсиды ничего не сохранилось.

1. Въ верхнемъ поясѣ изображена Евхаристія. По сторонамъ окна дважды представленъ престолъ и передъ нимъ Христосъ, къ которому обращены шесть

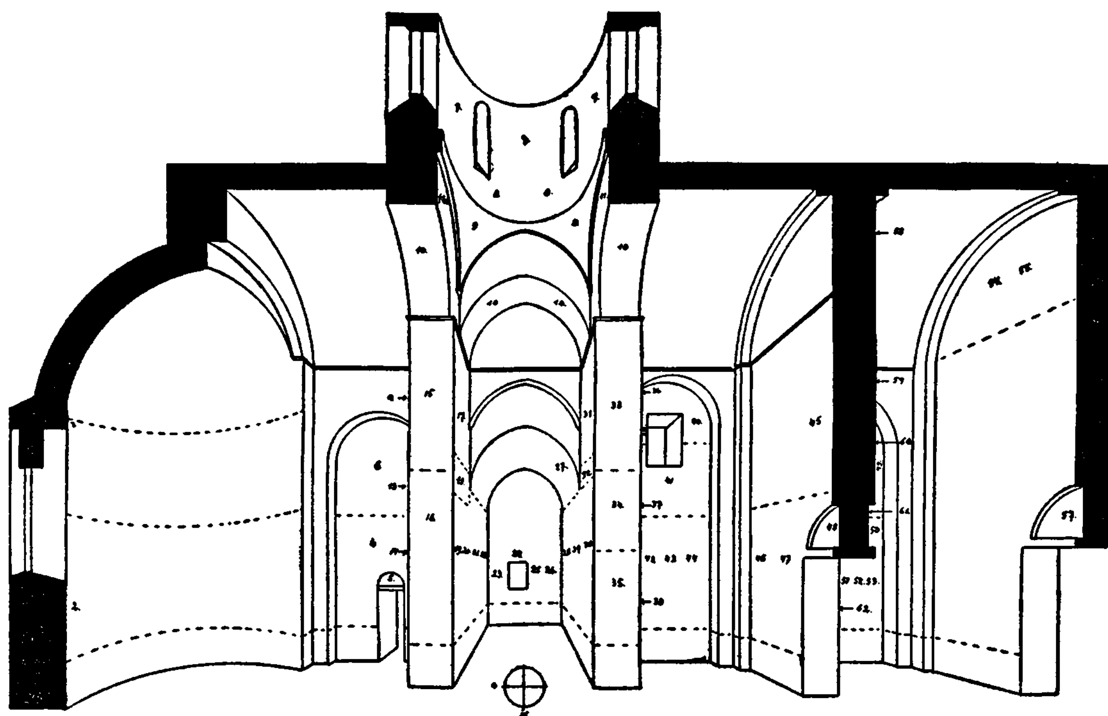


Схема I.

апостоловъ. Съ лѣвой стороны первымъ стоитъ Петръ, который одинъ только склоняется и принимаетъ отъ Христа хлѣбъ; остальные апостолы образуютъ за нимъ сомкнутую группу. Съ правой стороны первымъ склоняется Іуда (таб. XII, 3). У него грубое и реалистически безобразное лицо, всклокоченные короткіе волосы. У него у одного только нѣтъ нимба. Руки онъ скрестилъ на груди, а лѣвую слегка протягиваетъ впередъ. Христосъ ему подноситъ ко рту чашу на высокой ножкѣ. Остальные апостолы стоятъ группой — трое на первомъ планѣ, двое за ними. На заднемъ планѣ архитектура.

2. Въ плоской нишкѣ, подъ окномъ — Христосъ-Младенецъ на дискосѣ, стоящемъ на престолѣ (фрагментъ). На стѣнкахъ нишки кресты на голгофкахъ.

3. По сторонамъ окна — Поклоненіе жертвѣ — отцы церкви въ крещатыхъ ризахъ съ развернутыми свитками въ рукахъ, по три съ каждой стороны, обращены къ Младенцу на дискосѣ и покланяются ему. Съ правой стороны первый — Іоаннъ

Златоустъ. У него на свиткѣ надпись: .... Є | НАШЬ | НЖН | БЄНЫ | ХЛѢБЬ. Второй — Аѳанасій Александрійскій. Надпись на свиткѣ: ГНБЕНА | ШЬЮЄГО | ЖДРЬЖ | ѲЛИЗМ | ѢРНИ. Третій — Григорій Великій (?). Надпись на свиткѣ: ВЬОУСП° | МИФНЄ | ВОЛБЫЄ | СТѢГИБИ | ЮСПСНИ.

Южная стѣна алтаря.

4. Два святителя изъ Поклоненія жертвѣ. Первый — Григорій Акрагантскій. Надпись на свиткѣ: БЛГОДА | РИТЄ | ЦРЮ Н | ВИДИ | МЫ · ИКО. Второй неизвѣстный. Надпись на свиткѣ: ІСПЛЬН | НЄЗИКО | НОУНРР | КОНѢТЫ | ЮСИХС.

У всѣхъ святителей выколоты глаза и лики сильно испорчены.

5. Въ плоской нишкѣ надъ дверью, ведущей въ діаконникъ, изображенъ по грудь въ крещатой ризѣ св. Николай, съ книгой въ лѣвой рукѣ. Ликъ испорченъ.

6. Въ средней части стѣны представлено Рождество Христово.[79] Въ центрѣ, на уступѣ скалистой горки полулежитъ на ложѣ, ногами вправо Богородица. Она облокотила голову на правую руку и смотритъ влѣво на подходящихъ волховъ Волхвы — старецъ, средовѣкъ и молодой — протягиваютъ ей свои дары, стоя за выступомъ скалы, который закрываетъ ихъ ноги до колѣнъ. За спиной Богородицы каменныя ясли и въ нихъ спеленутый Младенецъ, лежащій ногами вправо. За яслями можно различить головы вола и осла. У ногъ Богородицы стоитъ старикъ пастухъ съ поднятой вверхъ правой рукой и смотритъ вверхъ на ангела, который къ нему обращается. Голова пастуха повернута влѣво въ профиль, а фигура видна со спины. У ногъ его овцы и кустъ. На переднемъ планѣ, въ лѣвомъ углу, сидитъ на уступѣ скалы Іосифъ, обращенный вправо и облокотившій голову на лѣвую руку. Противъ него стоитъ пастухъ въ высокой шляпѣ съ дубинкой въ правой рукѣ и протягиваетъ къ нему лѣвую руку. У пастуха голова повернута въ профиль, а фигура видна со спины. Правѣе изображено купаніе Младенца. Около большой круглой купели сидитъ справа на уступѣ скалы женщина съ полосатой повязкой на головѣ; голова ея обращена влѣво въ профиль, правой рукой она пробуетъ теплоту воды въ купели, лѣвой придерживаетъ на колѣняхъ совершенно обнаженнаго Младенца, который лежитъ горизонтально на бѣлой пеленкѣ, ногами вправо. Рядомъ съ купелью, слѣва, стоитъ дѣвушка, которая наливаетъ изъ круглаго сосуда съ узкимъ горлышкомъ воду въ купель. Въ правомъ углу сидитъ въ круглой шапочкѣ молодой пастушекъ и играетъ на длинной трубѣ.

Въ верхней части стѣны ничего не сохранилось.

Барабанъ купола.

Въ сводѣ купола живопись не сохранилась.

7. Въ барабанѣ, между шестью окнами, шесть пророковъ въ ростъ. Верхнія части фигуръ не сохранились.

8. Ниже оконъ шесть погрудныхъ изображеній пророковъ съ развернутыми свитками въ рукахъ. У одного, слѣва отъ восточнаго окна читается надпись СОФОНІЕ.

На выступающемъ узкомъ кольцѣ барабана сохранились остатки надписи, можетъ быть, относящейся къ построенію храма, но прочитать ее снизу не удается.

---

[79]) П. Покрышкинъ, о. с., таб. XXXIV; V. Petković, *Peinture serbe*, II, pl. XXXII.

9. Въ парусахъ изображены евангелисты. Живопись утратила краски и покрылась плесенью и пылью.

10. Въ подпружныхъ аркахъ — патріархи, по два, въ ростъ.

11. Въ западномъ подкупольномъ люнетѣ различается Преображеніе.

11-а. Въ восточномъ подкупольномъ люнетѣ можно различить изображеніе Срѣтенія. Слѣва подходятъ Іосифъ и Марія съ Младенцемъ, справа стоятъ Симеонъ и Анна.

Юго-восточный пилястръ.

12. Святитель въ ростъ.

13. Святитель по грудь.

14. Святитель въ ростъ.

15. Ветхозавѣтный праведникъ. Давидъ?

16. Ветхозавѣтный праведникъ.

17. Богородица изъ Благовѣщенія.

18. Архангелъ Гавріилъ по грудь, обращенный къ зрителю.

Южный конецъ трансепта.

Восточная стѣна.

19. Іисусъ Христосъ, въ ростъ, обращенный къ зрителю, правой рукой благословляетъ, въ лѣвой держитъ свитокъ. На немъ красно-желтый хитонъ съ жидкими свѣтами по складкамъ и синій гиматій съ жидко-синими свѣтами.

20. Святой Ахиллій (таб. IX, 2). Въ лѣвой рукѣ держитъ закрытую книгу, правой благословляетъ. На немъ красная фелонь и бѣлый омофоръ. Книга желтая.

21. Іоаннъ Предтеча съ крыльями (таб. IX, 2). Въ лѣвой рукѣ держитъ блюдо съ собственной головой и развернутый свитокъ, правую держитъ у груди. Правая сторона верхней части его тѣла обнажена. Одежда оливковаго цвѣта съ красно-коричневыми тѣнями. Крылья красно-коричневыя съ сѣро-голубымъ рисункомъ перьевъ. Тѣло покрыто рѣдкими длинными завитками волосъ. То же на обнаженныхъ ногахъ.

22. Святитель въ красной фелони. Верхняя часть фигуры не сохранилась.

Южная стѣна.

Въ тимпанѣ ничего не сохранилось.

23. Въ нижнемъ поясѣ, слѣва отъ окна, въ ростъ св. Антоній Великій въ монашескомъ одѣяніи. Надпись: АНТОНІЄ.

24. Надъ окномъ, въ медаліонѣ, св. Ефремъ, монахъ. Надпись: СТЫ|ЮЄГР|ЄМЬ.

25. Справа отъ окна ап. Петръ. Хитонъ голубой съ бѣлыми свѣтами и краснымъ клавомъ, гиматій желтый, въ свѣтахъ бѣлый, въ тѣняхъ красный. Складки ографлены. Нижняя часть гиматія завернута и внизу виденъ голубой хитонъ.

26. Ап. Павелъ. Хитонъ голубой, гиматій красно-лиловый съ жидкими свѣтами того же цвѣта, въ болѣе освѣщенныхъ мѣстахъ бѣлыми.

Сводъ. Западный склонъ.

27. Фрагментъ Омовенія ногъ.

Западная стѣна.

28. Святые Константинъ и Елена съ крестомъ.

29. Св. Іоаннъ Златоустъ.

30. Богородица въ ростъ съ Младенцемъ на рукахъ. Хитонъ у нея синій, мафорій красный, обшитъ желтой бахромой.

Юго-западный пилястръ.

31. Св. мученикъ въ ростъ.

32. Св. Александръ, мученикъ, по грудь. Надпись: АЛЄѮАНДРЬ·

33. Св. мученикъ, въ ростъ.

34. Св. Мина, мученикъ, въ ростъ. Надпись: МИНА·

35. Св. Даміанъ, мученикъ, въ ростъ. Въ правой рукѣ держитъ ланцетъ, въ лѣвой футляръ отъ него.[80]

36. Св. мученикъ, въ ростъ.

37. Св. Лавръ, мученикъ, въ ростъ. Надпись: СТН|ЛАВР·

38. Іисусъ Христосъ, стоящій, въ ростъ. Обѣими руками держитъ Евангеліе. Хитонъ у него желтый, гиматій сѣро-желтый съ жидкими свѣтами тѣхъ же тоновъ.

Западный поперечный нефъ.

Въ сводѣ ничего не сохранилось.

Южная стѣна.

На склонахъ арочки надъ стѣной два единоличныя изображенія по грудь.

39. Единоличное изображеніе въ ростъ.

40. Единоличное изображеніе въ ростъ.

41. Рождество Богородицы (таб. X, 1). Слѣва наискось стоитъ ложе съ высокой спинкой, покрытое красной матеріей и бѣлымъ покрываломъ, украшеннымъ темно-краснымъ троеточьемъ. На ложѣ сидитъ, протянувъ ноги, Анна и опирается на стоящую рядомъ слѣва на подножіи дѣвушку, которую она обнимаетъ правой рукой за шею. Въ лѣвой рукѣ Анна держитъ ложку, которую она протягиваетъ къ блюду, подносимому ей справа другой дѣвушкой. Третья дѣвушка, на второмъ планѣ подноситъ другое блюдо. Надъ Анной надпись: АННА. Справа внизу на небольшомъ возвышеніи сидитъ женщина, обращенная вправо въ профиль. Правой рукой она пробуетъ воду въ стоящей передъ нею купели. На ея лѣвомъ колѣнѣ сидитъ совершенно обнаженная младенецъ-Марія. За нею, на второмъ планѣ, стоитъ дѣвушка въ синей туникѣ и красномъ мафоріи, который движеніемъ воздуха вздувается у нея вокругъ головы; она обѣими руками держитъ ведерко, изъ котораго льетъ воду въ купель. На заднемъ планѣ богатая архитектура.

42. Король Стефанъ' Первовѣнчанный, дѣдъ ктиторовъ храма, королей Милутина и Драгутина, принявшій передъ смертью, при постриженіи въ монашество, имя Симона. Онъ старецъ съ длинной черной бородой, сильно посѣдѣвшей; стоитъ въ монашескомъ одѣяніи, обращенный влѣво, съ протянутыми молитвенно руками ко Христу, изображенному на пилястрѣ (№ 38). У головы его нимбъ. Рядомъ надпись: СТИ СИМѠ[Н]Ь | СТЄФАНЬ КРАЛЬ.

43. Король Стефанъ Урошъ I, отецъ ктиторовъ храма, въ монашествѣ Симеонъ. Старецъ съ длинной бѣлой бородой. Стоитъ въ монашескомъ одѣяніи, въ той же позѣ, что и его отецъ. У головы надпись: СТЬСИМЄѠНЬ | УРОШЬ КРАЛЬ.

44. Королева Елена, вдова Уроша I и мать ктиторовъ храма, принявшая вскорѣ

[80]) V. Petković, *Peinture serbe*, II, pl. XXX.

послѣ смерти мужа (умеръ въ 1276 г.) монашество и надолго его пережившая (умерла въ 1314 г.). Изображена съ нимбомъ, въ монашеской одеждѣ и также въ молитвенной позѣ. У головы ея надпись: **ЮЄЛЄНИ КРИЛИЦИ | ВЬСЄСРЬСКІЄЗЕМЛЄ·**

Западная стѣна.

Два верхнихъ пояса не сохранились.

45. Успеніе Богородицы во всю ширину стѣны. Въ серединѣ, на первомъ планѣ ложе, на которомъ лежитъ Богородица, ногами вправо. Оно покрыто бѣлымъ покрываломъ, украшеннымъ красными полосами и краснымъ троеточіемъ. За нимъ въ овальномъ ореолѣ красновато-сѣраго цвѣта Христосъ стоитъ со спеленутой „душой" Богородицы и, склонивъ голову, смотритъ на ея тѣло. На немъ желтый хитонъ и красный гиматій. По сторонамъ ореола два ангела, а справа архангелъ Гавріилъ готовится принять въ покрытыя руки душу. За изголовьемъ ложа три епископа въ нимбахъ. У изголовья, слѣва, ап. Петръ, и группа изъ пяти апостоловъ; къ ногамъ склоняются ап. Павелъ и Іоаннъ, а на второмъ планѣ стоятъ ап. Андрей и еще три апостола. На заднемъ планѣ съ двухъ сторонъ высокія зданія.

46. Епископъ Евсевій моравицкій, занимавшій каѳедру въ Арильѣ во время обновленія и расписанія храма. Средовѣкъ, съ темными волосами и клинообразной раздвоенной черной бородой. На немъ крещатый омофоръ, а въ лѣвой рукѣ книга. У головы надпись: **ЮЄВСЄВІЄ | ЮЄПСКУПЬ МОРАВИСКИ·**

47. Архіепископъ сербскій Евстафій II, (1292—1309), занимавшій каѳедру во время обновленія и расписанія храма въ Арильѣ. Средовѣкъ, съ темными подстриженными волосами и широкой раздвоенной на концѣ бородой. На немъ бѣлая крещатая фелонь и бѣлый крещатый омофоръ. Въ лѣвой рукѣ книга. У головы надпись: **ЮЄВСТАѲЄ | АРХІЄПСКУПЬ ВЬСЄСРЬСКІЄ ЗЕМЛЄ·**

48. Въ плоской нишкѣ надъ входомъ фрагментъ поясного изображенія апостола Ѳомы. Остатокъ надписи: **ТОМА.**

Нартексъ.

Южная стѣна.

49. Остатокъ изображенія Вселенскаго собора.

50. Изображеніе, имѣющее, повидимому, связь съ предыдущимъ. По сторонамъ расширеннаго и удлиненнаго позднѣе окна представлена обширная архитектура, а въ серединѣ, слѣва отъ окна, епископъ съ нимбомъ въ крещатыхъ ризахъ, смотрящій вверхъ, передъ нимъ же фигура въ темныхъ одеждахъ, склоняющаяся къ землѣ. Можно думать, что это св. Николай, поражающій Арія на первомъ вселенскомъ соборѣ, или св. Ахиллій, обличающій Арія.

51. Король Стефанъ Урошъ II, Милутинъ (1282—1321; таб. XI, 2). На немъ расшитые жемчугомъ далматика и лоръ, на головѣ полукруглая корона съ пропендуліями, также украшенная цвѣтными камнями и жемчугомъ. Въ правой рукѣ у него длинный шестиконечный крестъ, украшенный жемчугомъ, въ лѣвой красная акакія. У него длинные темные волосы и густая черная борода. Голова слегка обращена вправо, смотритъ передъ собой. Вокругъ головы нимбъ. Надпись: **СТЄФАНЬ КРАЛЬВСЄСРЬСКИЄЗМЛЄ | ИПОМОРЬСКІЄ УРОШЬ·**

52. Король Стефанъ Драгутинъ (1276—1282). Одѣтъ такъ же, какъ и Милутинъ. Фигура слегка повернута влѣво. Смотритъ передъ собой. Въ обѣихъ рукахъ держитъ

передъ собой слѣва модель арильскаго храма, изображенную съ сѣверной стороны. У него также длинные темные волосы, но борода немного короче, чѣмъ у Милутина. Надпись: СТЕФАНЬКРАЛЬИРЕКТИТОРЬ·

Вверху, между королями, изображенъ въ красномъ сегментѣ неба Христосъ, благословляющій обѣими руками.

53. Королева Катерина, супруга короля Драгутина, дочь венгерскаго короля Стефана V. Одѣта въ длинный расшитый камнями и жемчугомъ красный плащъ; на головѣ расширяющаяся кверху корона, а подъ нею длинная цвѣтная повязка, покрывающая и плечи. Вокругъ головы нимбъ. Смотритъ прямо на зрителя, фигура же слегка повернута влѣво, куда она протягиваетъ руки. Надпись: КАТЕЛИ КРАЛИЦА.

Западная стѣна.

54. Пророкъ.

55. Пророкъ.

56. Древо Іессеево. Начало „древа" находится внизу, налѣво отъ двери. Здѣсь изображенъ лежащій Іессей, отъ котораго сохранился только фрагментъ. Отъ него начинается лоза, которая, извиваясь, окружаетъ отдѣльныя фигуры и композицій. Нѣкоторыя фигуры видны по поясъ изъ чашечекъ цвѣтовъ, которыми заканчиваются отдѣльные стебли лозы. Надъ фигурой Іессея читается на синемъ фонѣ бѣлая надпись: КОРЕНІЕ ЄСЕОВО. Немного выше Валаамъ ѣдетъ на бѣлой ослицѣ вправо, и его останавливаетъ ангелъ, который упирается въ него копьемъ (таб. XI, 3). Валаамъ одѣтъ въ темно-желтую одежду съ красными контурами и складками. Надъ нимъ надпись: ВАЛАМЬ. У ангела свѣтло-красный хитонъ съ красными свѣтами и свѣтло-сѣро-зеленый гиматій съ темно-сѣро-зелеными складками и тѣнями. Надъ нимъ надпись: АГГЕЛЬ · БЖІѸ. Выше изображенъ Ааронъ, а еще выше справа царь Давидъ; надъ Аарономъ — Захарія, надъ Давидомъ — Соломонъ. Въ серединѣ, подъ окномъ, представлены два пророка въ чашечкахъ цвѣтковъ, одинъ надъ другимъ; лучше сохранилась только верхняя фигура. Это старецъ, обращенный вправо, со свиткомъ въ лѣвой рукѣ, на которомъ написано: ТАКТА | ПОЛИ | НАЄ. Справа отъ окна изображена горка съ двумя скалистыми верхушками; передъ нею, на фонѣ пещерки, сидитъ на ложѣ Богородица, положивъ руки на колѣни (таб. XI, 4). Она обращена влѣво, а передъ нею лежитъ въ желтыхъ ясляхъ спеленутый Младенецъ. Надъ нимъ надпись ІС ХС; ни вола, ни осла нѣтъ. Къ Богородицѣ подъѣзжаетъ справа на сѣромъ конѣ архангелъ въ воинскихъ доспѣхахъ, который указываетъ правой рукой вверхъ. Надъ нимъ надпись: А ... МИХАИЛ. Выше поясная фигура пророка, который держитъ развернутый свитокъ съ надписью: ТРАІ | СОМ | ТН | .. А |· Ниже Богородицы представленъ пророкъ Даніилъ, молодой, въ обычномъ своемъ одѣяніи, со свернутымъ свиткомъ въ обѣихъ рукахъ, а рядомъ съ нимъ съ правой стороны молодая женщина съ длинными, распущенными волосами, въ туникѣ съ расшитымъ воротомъ и въ коронѣ (таб. XII, 2). Указательнымъ пальцемъ правой руки она показываетъ наверхъ, а въ лѣвой держитъ развернутый свитокъ, на которомъ можно разобрать только: ... АС | МКА | .... З | ... ДО· Надъ ея головой читается остатокъ надписи: .....ВИЛА· (Сивилла).

57. Въ нишкѣ, надъ дверью, погрудное изображеніе св. Евстафія. Онъ представленъ средовѣкомъ съ короткими волосами и небольшой бородой съ просѣдью.

На немъ панцырь и плащъ, завязанный на груди. Въ правой рукѣ держитъ копье, въ лѣвой мученическій крестъ. За лѣвымъ плечомъ у него круглый щитъ. Надпись: **ЄФЄТІѲІЄ**.

Восточная стѣна, южная часть.

58. Изображеніе вселенскаго собора.

59. Изображеніе вселенскаго собора.

60. Во всю ширину стѣны Жертвоприношеніе Авраамово.[81] Композиція представляетъ три послѣдовательныхъ момента. Въ лѣвой части, первый моментъ изображаетъ явленіе ангела Аврааму съ повеленіемъ принести сына въ жертву Богу. Авраамъ стоитъ среди скалистаго пейзажа, обращенный вправо съ поднятыми молитвенно руками, а къ нему слетаетъ ангелочекъ, изображенный по поясъ. Въ средней части композиціи представлены Авраамъ и Исаакъ, идущіе къ мѣсту жертвоприношенія. Впереди идетъ вправо бѣлая ослица, нагруженная дровами, за нею мальчикъ Исаакъ, въ нимбѣ, съ палкой въ лѣвой рукѣ, поворачиваетъ голову назадъ и разговариваетъ съ отцемъ, который идетъ за нимъ, протягиваетъ къ нему правую руку и несетъ на лѣвомъ плечѣ одежду на палкѣ. На заднемъ планѣ горка со скалистымъ верхомъ. Надъ Исаакомъ надпись: **ІЄАКЪ**. Въ правомъ углу третій моментъ — Жертвоприношеніе. На склонѣ скалы Исаакъ безъ нимба, стоитъ на колѣняхъ, закинувъ голову назадъ и протянувъ впередъ разставленныя руки. За нимъ, слѣва, стоитъ Авраамъ, правой рукой оттягивающій за волосы голову Исаака назадъ, а лѣвой замахивающійся ножемъ. Голову онъ оборачиваетъ назадъ къ ангелу, видному изъ-за склона горки и протягивающему къ нему благословляющую руку. Передъ ангеломъ стоитъ баранъ, привязанный къ дереву.

61. Въ нишкѣ надъ дверью живопись испорчена, но былъ изображенъ Христосъ, такъ какъ слѣва сохранился остатокъ надписи: ІС̄·

62. Въ нижнемъ поясѣ, справа отъ двери, изображенъ св. Ахиллій (таб. XI, 1). На немъ темно-красная фелонь и бѣлый омофоръ съ тремя крестами. Въ лѣвой рукѣ онъ держитъ украшенную жемчугомъ книгу, правой благословляетъ. По сторонамъ остатки надписи.

Въ сѣверной части западной стѣны.

63. Пророкъ.

64. Пророкъ.

Въ нижнемъ поясѣ.

65. Портреты двухъ юношей — сыновей короля Драгутина, Владислава и Урошеца.[82] Они стоятъ рядомъ, слегка обернувшись другъ къ другу и молитвеннымъ жестомъ рукъ обращаются къ Христу-Эммануилу, изображенному вверху между ними благословляющимъ ихъ обѣими руками. Оба одѣты въ одинаковыя полосатыя туники и плащи, застегнутые у праваго плеча. На головахъ у нихъ одинаковыя стеммы въ видѣ украшенныхъ жемчугомъ обручей съ кіотцами спереди. У лѣваго, Владислава, длинные, спадающіе за спину волосы, у праваго они короче и вьются. У обоихъ нимбы. Между ними читается надпись: Г̄Ъ (господинъ) **ВЛА|ДЄЛАВЪ·||Г̄ЪУРО....**

---

[81]) N. Okunev, *Monumenta*, III, pl. III; V. Petković, *Peinture serbe*, I, 26, b.

[82]) Н. Окуневъ, *Портреты королей-ктиторовъ*, таб. V.

Сѣверная стѣна.

66. Вселенскій соборъ.

67. Соборъ сербской церкви, созванный Стефаномъ Неманей Въ верхнемъ ряду, въ серединѣ, изображенъ сидящимъ на престолѣ съ высокой спинкой Стефанъ Неманя, въ видѣ старца съ длинной сѣдой бородой, въ нимбѣ. На немъ царская далматика съ лоромъ и низкая полукруглая корона. Правую руку держитъ у груди, а въ лѣвой у него свернутый свитокъ. По сторонамъ надпись: **СТЫНЕМАНИ | СИМЕѠНЬ КРАЛЬ** · По обѣимъ сторонамъ его сидятъ на низкихъ пре-

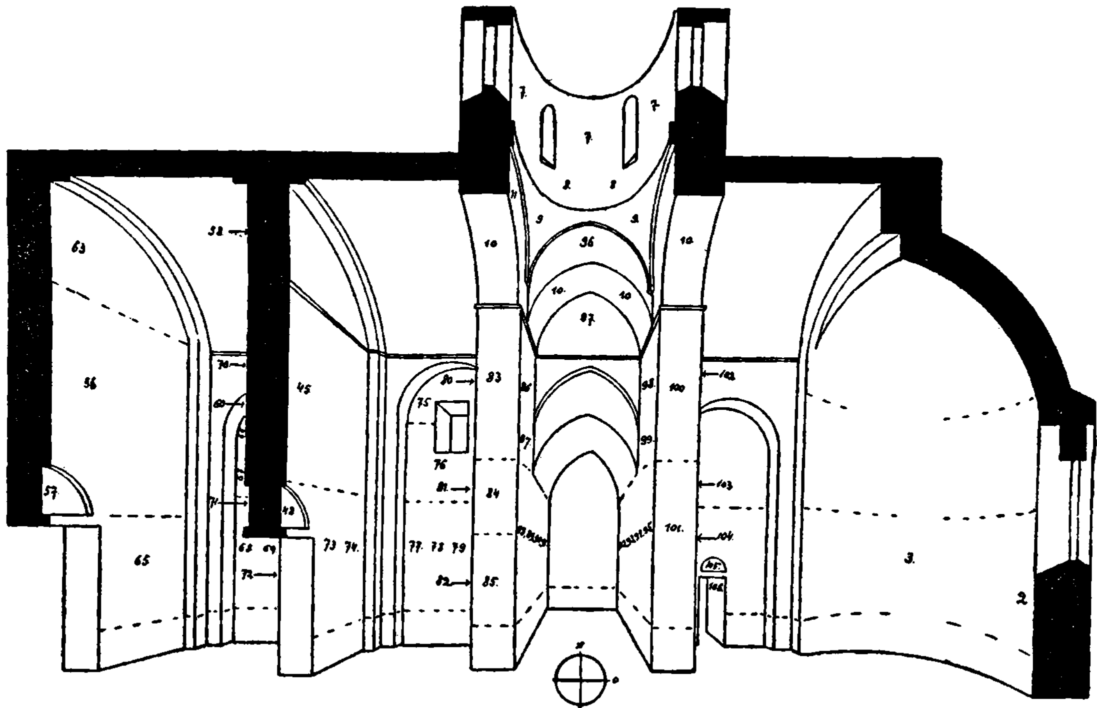


Схема II.

столахъ два старца епископа въ нимбахъ, въ крещатыхъ ризахъ, съ книгами. Оба обращены къ Неманѣ. Въ нижнемъ ряду стоятъ другъ противъ друга двѣ группы епископовъ. Лѣвая группа состоитъ изъ пяти человѣкъ; всѣ они въ нимбахъ, въ крещатыхъ ризахъ и нѣкоторые съ книгами. Въ правой группѣ человѣкъ десять, всѣ безъ нимбовъ, въ бѣлыхъ фелоняхъ съ крещатыми омофорами. Около первой группы надпись: ·: **СВЕТИ | ПРѢОБ[ѢРНИЦИ]** · Около второй: ·:· **ПОЛОВѢРНИЦИ** · Между ними, подъ престоломъ, на которомъ сидитъ Неманя: ·:· **ЗБОРЬ · СВЕТАГО СИМЕѠНИ** ·

68. Въ нижнемъ поясѣ, слѣва, портретъ епископа моравицкаго Герасима (таб. XII, 4). У него широкая темная борода, подстриженные волосы и тонзура на макушкѣ головы. На немъ бѣлая фелонь и крещатый омофоръ. Въ лѣвой рукѣ книга, правой благословляетъ. У головы нимбъ. Надпись: ·: **ГЕРАСИ | МЕППЬ || МОРАВИЧСКИ** ·

69. Кончина Меркурія, епископа моравицкаго (таб. XII, 4). На переднемъ планѣ, лежитъ на ложѣ умершій, ногами вправо. У него длинная черная борода. На

немъ епископское облаченіе съ крещатымъ омофоромъ. На груди лежитъ Евангеліе. У головы нимбъ. У изголовья стоитъ группа епископовъ. Сохранились только части одеждъ, остальное же уничтожено. Другая группа стоитъ въ ногахъ. Впереди два епископа, одинъ изъ которыхъ въ нимбѣ и съ книгой. Вверху остатокъ надписи: ....ЯГО МЕРКУРИѢЕПИЯ | [МОР]ѢВИЧЬСКОГИ·

Восточная стѣна, сѣверная часть.

70. Вселенскій соборъ.

71=61.

72. Архангелъ Михаилъ.[83] На немъ сѣрый панцырь съ красными рукавами, узкіе желтые штаны, ярко-красные сапоги и красный съ желтыми бликами плащъ, накинутый на лѣвое плечо. Въ правой рукѣ держитъ обнаженный мечъ. По сторонамъ головы видны остатки сокращенной надписи.

Средняя часть храма, сѣверная сторона.

Западная стѣна, сѣверная часть.

73. Евстафій I, архіепископъ сербскій (1279—1285). Надпись: СТѢ НЕВЬСТИѲИЕ ЯРХІЕПИСКУПЬ СРПЬСКИ·

74. Іоанникій, архіепископъ сербскій (1270—1278). Надпись: ⁘ СТѢ ИЯНИКИ | ЯРХІЕПИСКУПЬ СРПЬСКИ·

Сѣверная стѣна.

75. По сторонамъ окна два единоличныя изображенія.

76. Введеніе во храмъ (таб. X, 2). Справа у вратъ святыя святыхъ стоитъ на приступочкѣ старецъ первосвященникъ, въ красной шапочкѣ и въ бѣломъ плащѣ, украшенномъ красными и синими камнями; онъ склоняется влѣво, на встрѣчу Богородицѣ, и протягиваетъ къ ней руки. На фонѣ рядомъ надпись: ЗЯХЯРІЯ. Къ нему подходитъ маленькая Богородица въ мафоріи и протягиваетъ руки, покрытыя одеждой. Ее подводитъ Анна, придерживающая ее руками за плечи и оборачивающаяся назадъ, къ Іоакиму, съ которымъ она разговариваетъ. За ними слѣдуетъ семь взрослыхъ дѣвушекъ. За первосвященникомъ, на второмъ планѣ, видѣнъ круглый алтарь и въ немъ возвышеніе подъ киворіемъ. На возвышеніи сидитъ маленькая Богородица и къ ней слетаетъ слѣва ангелочекъ. Слѣва, на заднемъ планѣ высокое зданіе съ аркой въ серединѣ, полузакрытой занавѣсью.

77. Св. Савва II (таб. XII, 1), архіепископъ сербскій (1263—1270). Старецъ, съ широкой бородой и тонзурой на головѣ. На немъ крещатыя ризы. Правой рукой благословляетъ, въ лѣвой книга. Надпись: СТѢ | СЯВЯ | ЯРХІЕ | ПЕКО | ПЬСР | ПЬС | КИ.

78. Св. Арсеній, архіепископъ сербскій (1235—1263). Старецъ, съ длинной узкой бородой и тонзурой на головѣ. Одѣтъ въ крещатыя ризы. Обѣими руками держитъ книгу. Надпись: ЯС⁶ | НЕ || Я(ХІЕ) | ПЕКО | (П)СРГЬ | С(КИ)·

79. Св. Савва, первый архіепископъ сербскій. Старецъ, съ окладистой бородой и густыми, подстриженными въ скобку волосами, съ тонзурой на макушкѣ. На немъ крещатыя ризы. Правой рукой благословляетъ, въ лѣвой книга. Надпись: СТѢ | СЯВЯ | ПРЕ | И || Я(ХІЕ) | ПЕКОПЬ | СРГЬС | КИ·

Сѣверо-западный пилястръ.

---

[83]) V. Petković, *Peinture serbe*, II, pl. XXX.

Западная сторона.

80. Св. мученикъ.

81. Св. мученикъ.

82. Св. Симеонъ Неманя. Старецъ монахъ, молитвенно обращенный вправо, т. е. ко Христу, изображенному на западной сторонѣ юго-западнаго пилястра (№ 38). Надпись: СТЬСИМЕ | ѠЬНЕ | МАНИКР | АЛЬ·

Южная сторона.

83. Ветхозавѣтный праведникъ.

84. Св. Никонъ, мученикъ. Надпись: НИКОН·

85. Св. Косьма, мученикъ цѣлитель.

Восточная сторона.

86. Единоличное изображеніе въ ростъ.

87. Св. Викентій, мученикъ. Погрудное изображеніе. Надпись: ВИ . . . ТИЕ·

Сѣверный конецъ трансепта.

Западная стѣна.

88. Св. Димитрій, воинъ.

89. Св. Ѳеодоръ, воинъ.

90. Св. воинъ, неизвѣстный.

91. Св. воинъ, неизвѣстный.

Восточная стѣна.

92. Испорченное единоличное изображеніе.

93. Испорченное единоличное изображеніе.

94. Св. Стефанъ, первомученикъ.

95. Богородица, молитвенно обращенная вправо, т. е. ко Христу, изображенному по ту сторону алтарной преграды, на восточной стѣнѣ южнаго конца трансепта (№19).

Сѣверный тимпанъ, верхній.

96. Воскрешеніе Лазаря (?).

Сѣверный тимпанъ, нижній.

97. Входъ въ Іерусалимъ (?).

Сѣверо-восточный пилястръ.

Западная сторона.

98. Благовѣщеніе. Архангелъ Гавріилъ въ идеальныхъ одеждахъ, обращенъ вправо.

99. Единоличное изображеніе, по грудь, испорчено.

Южная сторона.

100. Единоличное изображеніе. Ветхозавѣтный праведникъ.

101. Единоличное изображеніе.

Восточная сторона.

102. Святитель въ крещатой ризѣ.

103. Святитель, погрудное изображеніе.

104. Св. Власій въ крещатыхъ ризахъ. Надпись: БЛАСИЕ·

Сѣверная стѣна алтаря.

105. Въ нишкѣ, надъ входомъ въ жертвенникъ св. Стефанъ, молодой, архидіаконъ, со свиткомъ. Изображенъ по грудь.

Восточный склонъ арочки надъ проходомъ въ жертвенникъ.

106. На бѣломъ фонѣ красной краской нарисованъ восьмиконечный крестъ на голгофкѣ. Между верхними его перекладинами написаны греческія буквы: Φ̄, X̄, Φ̄, Π̄. Рядомъ начертанное на фонѣ графитти раскрываетъ криптограмму: Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσιν. По сторонамъ креста орнаментальные разводы. На противоположномъ склонѣ арочки такой же крестъ и буквы: ІС | ХС НІ | КА·

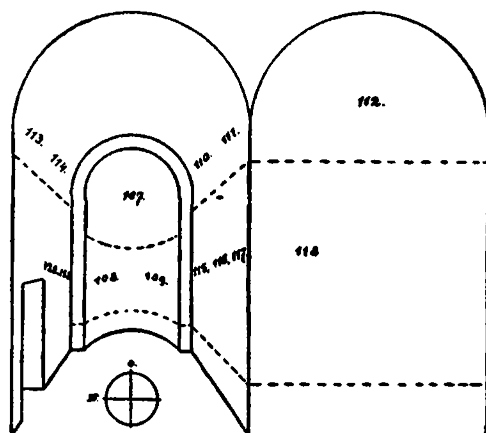


Схема III.

СХЕМА III. Діаконникъ.
Апсидка.
107. Св. Николай Мирликійскій въ ростъ.
108. Святитель. Остатокъ надписи: СТЬ | НА .... ВЕ ..·
109. Св. Акакій, епископъ. Надпись: АКАКИЕ·
Сводъ. Южный склонъ.
110. Рожденіе св. Николая. Фрагментъ.
111. Посвященіе св. Николая въ іереи.
Западная стѣна. Тимпанъ.
112. Посвященіе св. Николая епископомъ.
Сводъ. Сѣверный склонъ.
113. Св. Николай посѣщаетъ трехъ заключенныхъ въ темницѣ.
114. Св. Николай останавливаетъ казнь трехъ невинно осужденныхъ.
Южная стѣна.
115. Святитель св. Анфимій. Надпись: АНФИМИЕ·
116. Святитель св. Мартіанъ. Надпись.: МАРТИАН·
117. Святитель св. Ефремъ. Надпись: ЕФРЕМ·
Западная стѣна.
118. Святитель св. Мокій. Надпись: МОКИЕ·
119. Святитель св. Климентъ. Надпись: КЛИМЕНТ·
Восточная стѣна.
120. Святитель св. Вавила. Надпись: ВАВИЛА·
121. Святитель св. Антипа. Надпись: АНТИПА·

Н. Окуневъ.

Прага.

СПИСОКЪ ИЛЛЮСТРАЦІЙ

Иллюстраціи на таблицахъ X, 1 и 2, и XI, 1 и 4 воспроизводятся съ фотографій Музея принца Павла въ Бѣлградѣ, за предоставленіе которыхъ авторъ выражаетъ свою искреннюю благодарность директору Музея г. М. Кашанину. Светозару Радойчичу авторъ весьма признателенъ за предоставленіе снимковъ, изданныхъ на табл. XI, 2 и XII, 2. Остальныя иллюстраціи исполнены по снимкамъ автора. Рисунки въ текстѣ воспроизводятъ чертежи акад. П. П. Покрышкина.

ARILJE
UN MONUMENT DE L'ART SERBE DU XIII[e] S.

par

N. L. OKUNEV

L'église se trouvant dans la localité d'Arilje en Serbie fut construite par le roi Stefan Dragutin (1276—1316) dans les dernières années du XIII-e siècle. Elle appartenait au monastère qui y existait déjà depuis les débuts de ce siècle. Ce couvent, consacré à Saint Achille, possédait, d'après la tradition locale, les reliques de ce saint, dont il prit ensuite le nom. A cette époque il se nommait encore Moravici et servait de siège à l'évêque diocésain. L'année où l'église fut construite ou restaurée par les soins du roi Dragutin n'est pas connue exactement; mais en comparant les dates de la vie et de l'activité des rois, des archevêques serbes et des évêques locaux, représentés dans la peinture murale de l'église, on arrive à établir avec une certaine probabilité que ce fut entre 1297 et 1299.

Par son architecture l'église d'Arilje appartient au groupe des églises serbes du XIII-e siècle. Elle n'a qu'une seule nef, un narthex de la même hauteur que la nef et un transept plus bas, aussi large que la nef. Par rapport aux dimensions exiguës du plan, elle se distingue par la hauteur considérable de sa partie centrale qui forme la base de la coupole. Cet effet a été obtenu par un systeme d'arcs en saillie les uns sur les autres, ce qui constitue une construction de voûtes en échelle très caractéristique, comme on peut bien remarquer sur la coupe transversale de l'église (fig. 3). La particularité mentionnée, la forme du plan et le caractère de la décoration extérieure des façades trahissent des influences romanes.

L'église présente un intérêt tout particulier grâce à ses peintures murales, exécutées en même temps. Ces peintures renferment plusieurs compositions: celle des sujets liturgiques sont groupées dans le presbytère, un cicle évangélique occupe les murs et les voûtes de la partie centrale de l'église, quelques scènes de la vie apocryphe de la Sainte Vierge se trouvent dans la partie occidentale de la nef et une série de compositions isolées recouvrent les murs du narthex. La zone inférieure de ces peintures murales présente de nombreuses figures isolées, parmi lesquelles sont dignes d'attention les portraits de plusieurs membres de la famille royale, ceux de tous les archêveques serbes et les portraits des évêques locaux.

Au point de vue iconographique certaines de ces images ont une importance particulière parce qu'elles contiennent quelques détails qui sont très rares et qui se présentent pour la première fois dans l'art monumental. Dans la scène de l'Eucharistie, par exemple, le premier des apôtres qui s'approche du calice pour communier n'est pas, comme d'habitude, Saint Paul, mais Judas. On le reconnait facilement à sa tête privée de nimbe et aux traits de son visage, placé de profil, qui ont un réalisme outré d'une laideur (pl. XII, 3). On démasque ainsi le traître, ce qui serait un détail essentiel pour la Cène comme une composition historique, mais pas pour une Eucharistie qui avait un sens exclusivement symbolique. Les exemples fournis par le Psautier de Chludov, par la patène de Riha et, peut-être, par les miniatures de l'évangile de Rossano prouvent que ces détails présentent une trace de la tradition iconographique très ancienne.

Les deux autres images qui apparaissent ici pour la première fois dans l'iconographie orthodoxe sont un Saint Jean-Baptiste ailé, tenant sur un plat sa propre tête tranchée, et un archange Michel, représenté comme un guerrier en cuirasse, une épée nue à la main, montant la garde à l'entrée de l'église.

Parmi les représentations des conciles œcuméniques au narthex l'attention est attirée par une composition, dont le sujet est tiré de l'histoire serbe: il s'agit du concile des évêques serbes, convoqué par Stefan Nemanja. Une autre composition historique représente la mort d'un évêque local, du nom de Mercure (pl. XII, 4).

Le mur occidental du narthex est occupé par une grande composition représentant l'Arbre de Jessé. A coté des ancêtres de Jesus et les prophètes, on voit Balaam, monté sur une ânesse et arrêté par un ange (pl. XI, 3), la Nativité du Christ avec un archange Michel à cheval qui se dirige vers la Sainte Vierge (pl. XI, 4) et une Sybille qui montre de la main l'Enfant Jésus qui vient de naître (pl. XII, 2).

Les portraits des personnages historiques représentent, avant tout, le fondateur de l'église, le roi Dragutin, sa femme Catherine et son frère, Milutin (pl. XI, 2). Dragutin présente à Jésus-Christ le modèle de l'église. Un second groupe de portraits renferme ceux des parents du donateur et de ses ancêtres, en commençant par le fondateur de la dynastie, Stefan Nemanja. Les fils de Dragutin, Vladislav et Urošec, sont peint à part. Une autre série de portraits représente les archevêques serbes, à partir de Saint Sava jusqu'à Eustache II sous lequel la peinture fut exécutée. La troisième série est consacrée aux portraits des évêques du pays.

Les particularités stylistiques des peintures murales d'Arilje les rattachent à l'école serbe du XIII-e siècle, bien que certains traits l'en distinguent. Le fond y est partout bleu et non pas jaune, imitant la mosaïque, tel que dans les autres monuments serbes du XIII-e siècle. Les figures par leurs proportions et par leur structure se rattachent au style que nous nommons la seconde manière de Mileševo et dans lequel nous distinguons les traces de l'influence du style roman. Ces figures sont ici également massives et lourdes, les traits de ses visages sont durs, les pieds et les mains démesurés. Leurs vêtements tombent en gros plis pesants, larges et arrondis, formant parfois des angles raides, imprévus et superflus. Les compositions conservent encore leur caractère monumental, mais leurs dimentions sont plus réduites que celles de Sopoćani, de Peč et de Žiča. Confermément et les figures y deviennent plus petites. On peut constater déjà une certaine parenté avec la peinture du XIV-e siècle, qui se manifeste essentiellemant dans la survivance de quelques anciennes formes stylistiques propres au XII-e siècle et que la peinture du XIII-e siècle avait la tendance de mettre à l'oubli.

La peinture d'Arilje se distingue par un ton général foncé et grisâtre, causé, jusqu'à un certain point, par une couche épaisse de poussière qui la recouvre. La gamme des couleurs employées n'a rien de particulier. Dans les vêtements on a eu souvent recours aux reflets de la lumière avec des couleurs complémentaires: bleu sur rouge, jaune sur vert, vert sur brun. Une particularité exclusive est constituée par le procédé dont on s'est servi pour faire ressortir les figures sur le fond sombre, en dessinant d'un trait blanc les contours (pl. IX, 2), procédé absolument inconnu dans la peinture byzantine et orientale.

On pourrait y voir une influence occidentale, car c'est la minière dont se servait d'habitude Pietro Cavallini.

Dans la peinture d'Arilje un rôle important est assigné à l'ornement qui est di»posé en bandes horizontales et verticales, où, sur le fond blanc, se détache le dessin foncé, représentant des volutes végétales ramifiées et des palmettes stylisées, coupées de tiges verticales. C'est encore un détail qui rapproche cette peinture de l'art du XIV-e siècle.

DISPOSITION DES PEINTURE DANS L'ÉGLISE D'ARILJE

Schéma I.

1. Communion des apôtres. Le Christ de droite donne la communion à Judas (pl. XII, 3).
2. Enfant Jésus sur la patène.
3—4. Adoration de la victime.
5. Saint Nicolas en buste.
6. Nativité du Christ.
7. Six prophètes.
8. Six prophètes en buste.
9. Quatre évangélistes.
10. Huit patriarches de l'Ancien Testament.
11. Transfiguration.
11a. La Présentation du Christ au Temple.
12.—14. Saints évêques.
15. Un just inconnu de l'AncienTestament. David?
16. Un just inconnu de l'Ancien Testament.
17. Annonciation. La Sainte Vierge.
18. L'archange Gabriel, en buste.
19. Le Christ debout, avec un rouleau.
20. Saint Achille, patron de l'église (pl. IX, 2).
21. Saint Jean-Baptiste, ailé, avec sa tête sur un plateau (pl. IX, 2).
22. Saint évêque inconnu.
23. Saint Antoine le Grand.
24. Saint Éphrème.
25. L'apôtre Pierre.
26. L'apôtre Paul.
27. Le Lavement des pieds. Fragment.
28. Saint Constantin et Sainte Hélène.
29. Saint Jean Chrysostome.
30. La Sainte Vierge avec l'Enfant Jésus.
31. Saint martyr inconnu.
32. Saint martyr Alexandre.
33. Saint martyr inconnu.
34. Saint martyr Menas.
35. Saint médecin Damien.
36. Saint martyr inconnu.
37. Saint martyr Lauros.
39. Le Christ debout, avec l'Évangile.
39.—40. Deux figures isolées.
41. Nativité de la Sainte Vierge (pl. X, 1).
42. Portrait du roi Stefan, le Premier Couronné (Simon le moine).
43. Portrait du roi Stefan Uroš I (Symeon le moine).
44. Portrait de la reine Hélène, veuve du roi Uroš I.
45. Dormition de la Mère de Dieu.
46. Portrait d'évêque Eusebios de Moravici.
47. Portrait d'archévêque Eustache II (1292—1309) de toute la Serbie.
48. Apôtre Saint Thomas.
49.—50. Conciles œcuméniques.
51. Portrait du roi Stefan Uroš II, Milutin (pl. XI, 2).
52. Portrait du roi Stefan Dragutin avec un modèle de l'église (pl. XI, 2).
53. Portrait de la reine Catherine (pl. XI, 2).
54.—55. Deux prophètes.
56. L'arbre de Jessé (pl. XI, 3—4, XII, 2).
57. Saint guerrier Eustache.
58.—59. Deux conciles œcuméniques.
60. Sacrifice d'Abraham.
61. Christ en buste.
62. Saint Achille (pl. XI, 1).

Schéma II.

63.—64. Deux prophètes.
65. Portraits de deux princes, Vladislav et Urošec, fils de Dragutin.
66. Concile œcuménique.
67. Concile de l'église serbe, convoqué par Stefan Nemanja.
68. Portrait de l'évêque de Moravici Gérasime.
69. Mort de Mercure, évêque de Moravici.

70. Concile œcuménique.
71. = 61.
72. Archange Michel.
73. Portrait d'Eustache I, archévêque de toute la Serbie (1279—1285).
74. Portrait d'Joannice, archévêque de toute la Serbie (1270—1278).
75. Deux figures isolées.
76. Présentation de la Sainte Vierge au Temple (pl. X, 2).
77. Portrait de Sava II, archévêque de toute la Serbie (1263—1270, pl. XII, 1).
78. Portrait d'Arsène, archévêque de toute la Serbie (1235—1263, pl. XII, 1).
79. Portrait de Saint Sava I, archévêque de la toute la Serbie (pl. XII, 1).
80.—81. Deux Saints martyrs.
82. Portrait de Saint Symeon (Stefan) Nemanja.
83. Un just inconnu de l'Ancien Testament.
84. Saint martyr Nicon.
85. Saint martyr Côme.
86. Figure isolée.
87. Saint martyr Vincent.
88. Saint guerrier Démétrius.
89. Saint guerrier Théodore.
90.—91. Saints guerriers inconnus.
92.—93. Deux figures isolées.
94. Saint Etienne, le protomartyr.
95. Sainte Vierge suppliante.
96. Résurrection de Lazare.
97. Entrée à Jérusalem.
98. Annonciation. L'archange Gabriel.
99. Figure isolée en buste.
100.—101. Deux justs inconnus de l'Ancien Testament.
102. Saint évêque.
103. Saint évêque en buste.
104. Saint évêque Blaise.
105. Saint Étienne, l'archidiacre, en buste.
106. Croix avec l'inscription Ф̄, Х̄, Ф̄, П̄.

Schéma III. (Diaconicon)

107. Saint Nicolas de Myra.
108. Saint évêque inconnu.
109. Saint évêque Akakios.
110. Naissance de Saint Nicolas.
111. Consécration de Saint Nicolas à la prêtrise.
112. Consécration de Saint Nicolas à l'épiscopat.
113. Apparition de Saint Nicolas aux trois stratèges en prison.
114. Saint Nicolas sauve les condamnés.
115. Saint évêque Anthimios.
116. Saint évêque Martianos.
117. Saint évêque Ephrème.
118. Saint évêque Mokios.
119. Saint évêque Clément.
120. Saint évêque Babilas.
121. Saint évêque Antipa.

ILLUSTRATIONS

Arilje.

Planche IX, 1. Façade sud de l'église.
IX, 2. Saint Achille et Saint Jean-Baptiste (schéma I, 20 et 21).
X, 1. Nativité de la Sainte Vierge (schéma I, 41).
X, 2. Présentation de la Sainte Vierge au Temple (schéma II, 76).
XI, 1. Saint Achille (schéma I, 62).
XI, 2. Portraits des rois Milutin, Dragutin et de la reine Catherine (schéma I, 51, 52 et 53).
XI, 3. L'arbre de Jessé (schéma I, 56). Balaam et ange.
XI, 4. L'arbre de Jessé (schéma I, 56). Nativité du Christ.
XII, 1. Portraits des archévêques serbes Sava II, Arsène et Saint Sava I (schéma II, 77, 78 et 79).
XII, 2. L'arbre de Jessé (schéma I, 56). Prophète Daniel et la Sibylle.
XII, 3. Eucharistie. Partie droite (schéma I, 1).
XII, 4. Portrait d'évêque Gérasime (schéma II, 68) et la mort d'évêque Merkure (schéma II, 69).

ИНОКЪ ЗИНОВІЙ ОТЕНСКІЙ ОБЪ ИКОНОПОЧИТАНІИ И ИКОНОПИСАНІИ

I.

Инокъ Зиновій Отенскій раздѣляетъ судьбу многихъ дѣятелей Московской Руси: о немъ, какъ о цѣломъ рядѣ его современниковъ, извѣстныхъ въ исторіи XVI вѣка, сохранились лишь отрывочныя, неточныя, случайныя свѣдѣнія.[1] Въ біографіи Зиновія считается достовѣрнымъ только то, что онъ писалъ богословско-полемическія и церковно-учительныя произведенія[2] и долго жилъ въ Отней пустыни,[3] — повидимому, съ 1531 года[4] и до самой своей смерти въ 1568 году.[5] По преданію, Зиновій былъ ученикомъ Максима Грека.[6] Предполагается, что именно изъ-за

¹) См. Ѳ. Калугинъ, *Зиновій инокъ Отенскій и его богословско-полемическія и церковно-учительныя произведенія*, СПБ, 1894, с. 81—89. Митрополитъ Евгеній (Болховитиновъ), *Словарь историческій о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина греко-россійской церкви*, I, СПБ, 1827, изданіе второе, с. 189—193. Н. Барсуковъ, *Источники русской агіографіи*, СПБ, 1882, ст. 203—205. Ср. Русскій Біографическій Словарь, томъ Жабокритскій-Зяловскій, Петроградъ, 1916, с. 392—393.

²) Несомнѣнно принадлежитъ Зиновію „Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи", Православный Собесѣдникъ, Казань, 1863—64 и отдѣльно. По всей вѣроятности, имъ же написано „Многословное посланіе на зломудріе Косаго", Чтенія Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ, 1880, кн. 2; „Похвальное слово на открытіе мощей Новгородскаго святителя Никиты" (неиздано) и „Слово на открытіе мощей архіепископа Новгородскаго Іоны", Ѳ. Калугинъ, ук. соч., Приложенія, с. 17—26. Ему же приписываются, но не принадлежатъ „Похвальное слово св. кн. Михаилу и боярину Ѳедору черниговскимъ", „Похвальное слово въ честь св. Зосимы и Савватія", „Шестодневъ." Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 358.

³) Отенскій мужескій монастырь расположенъ въ пятидесяти верстахъ отъ Новгорода. Время расцвѣта обители приходится на вторую половину XV вѣка. Сводку историческихъ свѣдѣній о пустыни см. Архим. Макарій, *Археологическое описаніе церковныхъ древностей въ Новгородѣ и его окрестностяхъ*, I, Москва, 1860, с. 634—638; Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 85.

⁴) Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 84.

⁵) Тамъ же, с. 82.

⁶) Объ ученичествѣ Зиновія у Максима Грека говоритъ, по мнѣнію Ѳ. Калугина, ук. соч., с. 82, „единогласное свидѣтельство древности". Что же это за свидѣтельство? Помѣтка, сдѣланная „чьею то сторонней рукой". (Е. Голубинскій, *Исторія Русской Церкви*, II, вторая половина тома, Москва, 1917, с. 222) на спискѣ „Истины показанія" Казанской Академической библіотеки: — „сія книга счинена подвигомъ и трудами нѣкоего черноризца киръ Зиновія, житіе имуща въ россійстѣй земли, славнаго и великаго Новаграда въ монастырѣ зовомомъ Отня пустыня, ученика бывшаго старца Максима Грека..." *Истины показаніе*, с. 11. Ср. Н. Барсуковъ, ук. с., ст. 203; Митроп. Евгеній (Болховитиновъ), ук. соч., с. 189. Кромѣ того, въ сборникѣ Публичной Библіотеки XVIII в., Q XVII, № 199, л. 201, сказано: „изъ книгъ киръ Зиновія Отни пустыни, ученика Максима Грека." В. С. Иконниковъ, *Максимъ Грекъ и его время*, II-е изданіе, Кіевъ, 1915, с. 574. Всё остальное за „свидѣтельство

близости къ ученому монаху, подвергшемуся соборному осужденію и заточенію,[7] Зиновій оказался въ провинціальномъ монастырѣ, въ ссылкѣ.[8] Среди современни-

древности" никакъ приниматься не можетъ. Ѳ. Калугинъ, ук. с., с. 82. Историки, въ той или иной связи упоминающіе о Зиновіи, обычно называютъ его „ученикомъ Максима Грека". Напримѣръ, Н. М. Карамзинъ, *Исторія государства Россійскаго*, VII, прим. 277, с. 43, изд. И. Эйнерлинга, СПБ, 1842. С. М. Соловьевъ, *Исторія Россіи съ древнѣйшихъ временъ*, VII, третье изданіе, „Общественная Польза", СПБ, ст. 515. Архіеп. Филаретъ, *Обзоръ русской духовной литературы*, Харьковъ, 1859, с. 215. И. Емельяновъ, *Ученіе Ѳеодосія Косаго*, Труды Кіевской Духовной Академіи, 1862, VI, с. 176. А. Никольскій, *Матеріалы для исторіи противолютеранской богословской полемики сѣверо-восточной Русской церкви, XVI и XVII столѣтій.* Тамъ же, 1864, I, II, с. 127. А. Павловъ, *Историческій очеркъ секуляризаціи церковныхъ земель въ Россіи*, I, Одесса, 1871, с. 128. И. Д. Мансветовъ, *Объ изображеніи распятія на лжицѣ, находящейся въ Антоніевомъ монастырѣ въ Новгородѣ*, Древности, IV, 1874, с. 40. И. Порфирьевъ, *Исторія русской словесности*, I, Древній періодъ, изд. 2-е, Казань, 1876, с. 556. Н. Покровскій, *Очерки памятниковъ христіанской иконографіи и искусства*, II-е изданіе, СПБ, 1900, с. 340. Н. И. Костомаровъ, *Великорусскіе религіозные вольнодумцы въ XVI вѣкѣ. Матвѣй Башкинъ и его соучастники. Ѳеодосій Косой.* Собраніе сочиненій, I, СПБ, 1903, с. 254. В. С. Иконниковъ, ук. соч., с. 554, 574. М. Н. Сперанскій, *Исторія древней русской литературы. Московскій періодъ*, III изданіе, Москва 1921, с. 145. Но существуетъ болѣе осторожное мнѣніе, возникшее, повидимому, ввиду отсутствія вполнѣ конкретныхъ данныхъ объ ученичествѣ, что Зиновій былъ „близокъ по духу" Максиму Греку и не остался безъ его вліянія. Е. В. Пѣтуховъ, *Русская литература, Древній періодъ*, Юрьевъ, 1911, с. 294. Дѣйствительно, можно найти у Зиновія слѣды „наставленія Максима о книжномъ ученіи", „благоговѣйную память" о немъ и ссылки „на его авторитетъ". В. С. Иконниковъ, ук. соч., с. 574. *Истины показаніе*, с. 893 и сл., особенно с. 905. Ѳднако, и при такой смягченной формулѣ необходимо имѣть ввиду, что, несмотря на свое несомнѣнное уваженіе къ Максиму Греку, Зиновій расходился съ нимъ по столь основному (А. Павловъ, ук. соч., гл. III и IV) для той эпохи вопросу, какъ монастырское землевладѣніе. *Истины показаніе*, с. 890—901. Е. Голубинскій, ук. соч., с. 227.Ѳ. Калугинъ; ук. соч., с. 83. Намъ кажется, что такое расхожденіе не можетъ быть случайнымъ, — оно опирается на міровоззрѣніе спорящихъ. Кромѣ того, есть и прямыя указанія, что Зиновій зналъ и высоко оцѣнивалъ „Просвѣтитель" Іосифа Волоколамскаго. *Истины показаніе*, с. 927—930. Поэтому справедливо считать Зиновія іосифляниномъ. В. Ф. Ржига, *Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек, как публицист.* Труды отдела древне-русской литературы, I, Институт русской литературы, Академия Наук СССР, 1934, с. 8, Hildegard Schaeder, Moskau das dritte Rom., Hamburg, 1929, с. 120. Е. Шмурло, *Курсъ Русской Исторіи*, II, 1, Прага Чешская, 1933, с. 275. Нельзя оставить безъ вниманія также и заявленія Зиновія о своей „неучености" *Истины показаніе*, с. 975. Ср. В. О. Ключевскій, *Древне-русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ*, Москва, 1871. Такимъ образомъ, если въ двадцатыхъ годахъ XVI вѣка Зиновій и былъ дѣйствительно ученикомъ афонскаго монаха, то въ шестидесятыхъ годахъ, когда Зиновій писалъ свои сочиненія, передъ нами уже вполнѣ сложившійся, свободный отъ слѣпого ученичества, несомнѣнно своеобразный русскій книжникъ, склонный къ оправданію и возвеличенію русской церкви въ духѣ іосифлянской доктрины и не стѣсняющійся рѣзко полемизировать съ, по его-же выраженію, „премудрымъ", „благоговѣйнымъ", „многоученымъ" Максимомъ и прямыми единомышленниками послѣдняго. Поэтому не слѣдуетъ искать вліянія Максима Грека на Зиновія въ области идей, — рѣчь можетъ идти лишь объ общемъ книжномъ и критическомъ духѣ обоихъ авторовъ. Ср. Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 83, 360; В. С. Иконниковъ, ук. соч., с. 575; Митроп. Макарій, *Исторія Русской Церкви* VII, с. 492—495; Е. Голубинскій, ук. соч., II, 2, с. 228.

[7]) В. С. Иконниковъ, ук. соч., с. 455—496.

[8]) Вопросъ о ссылкѣ остается неяснымъ, т. к. нѣтъ никакихъ конкретныхъ указаній, что такая кара дѣйствительно постигла Зиновія. Главнымъ аргументомъ въ пользу ея возможности служитъ приписка „стороннею рукою" объ ученичествѣ Зиновія у Максима Грека (см. прим. 6) и вытекающая отсюда догадка, что преслѣдованія друзей и сотрудниковъ Максима Грека послѣ суда надъ нимъ въ 1531 году, коснулись и Зиновія. Ср. Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 82—94. Можно добавить, что Зиновій несомнѣнно бывалъ въ Московскихъ земляхъ: „Обаче преже многа сихъ лѣтъ нѣкогда

ковъ, повидимому, пользовался Зиновій извѣстностью и авторитетомъ.[9] Судя по его произведеніямъ, Зиновій обладалъ способностями полемиста, былъ начитанъ въ церковной литературѣ, отличался своеобразіемъ мысли и манерой изложенія и хорошо зналъ положеніе дѣлъ русской церкви.[10]

Всѣ эти черты біографіи и личности Зиновія увеличиваютъ интересъ къ тому факту, что въ своемъ богословско-полемическомъ сочиненіи „Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи", написанномъ въ шестидесятыхъ годахъ

прилучившу ми ся обрѣсти въ московскихъ странахъ..." *Истины показаніе*, с. 938; несомнѣнно также, что онъ былъ хорошо освѣдомленъ о дѣятельности Максима Грека. *Тамъ-же*, с. 964 и сл.; ср. В. С. Ржига, ук. соч., с. 6, 8, 10. Однако, ученичество его у Максима Грека очень сомнительно (см. прим. 6). Изъ вышеприведенной фразы о пребываніи въ „Московскихъ странахъ" никакъ не слѣдуетъ, будто онъ жилъ тамъ постоянно или у кого-то ученичествовалъ, а затѣмъ былъ сосланъ. Наконецъ, самыя упоминанія въ „Истины показаніе" о Максимѣ Грекѣ вызваны вопросами клирошанъ, — освѣдомленность-же Зиновія вообще въ дѣлахъ русской церкви несомнѣнна, такъ что дѣлать изъ этого выводъ о близости Зиновія къ Максиму рисковано. Въ то же время пребываніе Зиновія въ Отней пустыни само по себѣ ничего не доказываетъ. Нельзя упускать изъ вида, что по происхожденію онъ былъ, вѣроятно, новгородецъ, какъ о томъ свидѣтельствуютъ нѣкоторыя особенности его языка и собственное, очень показательное, заявленіе, что онъ ничего не знаетъ, кромѣ „новоградска гласа". Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 81. Новгородская Отняя пустыня могла быть имъ самимъ выбрана для иноческаго пребыванія, — въ ту эпоху обитель была, повидимому, еще славна и богата. Архим. Макарій, ук. соч., с. 635—636. Во всякомъ случаѣ, если даже и считать ссылку бывшей въ дѣйствительности, то въ шестидесятыхъ годахъ Зиновій жилъ въ Отней пустыни свободно. Въ пользу этого говоритъ не столько широкое общеніе его съ посѣтителями монастыря, какъ видно изъ „Истины показаніе", сколько характеръ его писаній, совершенно лишенныхъ какихъ-либо признаковъ лица пострадавшаго и выдержанныхъ въ духѣ господствовавшихъ взглядовъ московской церкви. Наконецъ, трудно представить, чтобы Зиновій подвергался немилости, если возможность таковой все-же допустить, много дольше, чѣмъ Максимъ Грекъ, который въ 1551 году былъ освобожденъ изъ заключенія, переведенъ въ Троицкую лавру и, повидимому, находился даже въ личномъ общеніи съ царемъ Иваномъ Васильевичемъ. В. С. Иконниковъ, ук. соч., с. 513,537—538. Е. В. Пѣтуховъ, ук. соч., с. 268—269. А. С. Орловъ, *К вопросу о начале печатания в Москве*, Сб. Иван Федоров первопечатник, Академия Наук СССР, 1935, с. 14—15.

[9]) На это указываетъ прежде всего фактъ обращенія именно къ Зиновію монаховъ Спасова монастыря въ Старой Руссѣ, Герасима и Аѳанасія, и иконописца Ѳеодора съ просьбой дать богословскія разъясненія по ряду вопросовъ. *Истины показаніе*, с. 12 и сл. О томъ-же свидѣтельствуютъ и ссылки на него религіозныхъ вольнодумцевъ въ Литвѣ, пытавшихся въ своихъ заявленіяхъ опереться на Зиновія. Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 282. Сочиненія Зиновія переписывались: такъ основной текстъ „Истины показаніе" напечатанъ по списку XVII вѣка. *Истины показаніе*, с. X. Есть извѣстіе, что сочиненіе его было у царя Василія Ивановича Шуйскаго. *Тамъ-же*, с. XI; Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 94. Въ сборникѣ Казанской Академической библіотеки № 606 есть „Слово обличительное на ересь новыхъ развратниковъ православныя христіянскія вѣры, Лютера, глаголю, и Калвина и на Феодосія Чернца рекомаго Косаго и еретика, списано же сіе слово инокомъ Зиновіемъ боголюбезнѣйшимъ Отни пустыни"; это слово представляетъ собою передѣлку сочиненій Зиновія. *Истины показаніе*, с. X. Ѳ. Калугинъ, с. 91—100. Чрезвычайно интересенъ тотъ фактъ, что часть „Истины показаніе", касающаяся вопроса о поклоненіи иконамъ, была напечатана въ Москвѣ, въ 1642 году, въ сборникѣ объ иконахъ. *Истины показаніе*, с. IX. Погребеніе Зиновія рядомъ съ мощами св. Іоны въ соборѣ монастыря тоже указываетъ на высокое признаніе его современниками. Архим. Макарій, ук. соч., с. 636.

[10]) См. общую характеристику дѣятельности Зиновія. Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 359—364. Объ освѣдомленности его въ русскихъ церковныхъ дѣлахъ можно судить по „*Истины показаніе*", с. 894 и сл., 928 и сл., 945, 964, 968. Ср. В. С. Ржига, ук. соч., с. 6. Митроп. Евгеній, ук. соч., с. 190.

XVI вѣка,[11] Зиновій касается вопроса объ иконахъ въ Московской Руси того времени.

Во-первыхъ, онъ останавливается на защитѣ иконопочитанія, — тема, уже имѣвшая въ Московской Руси свою традицію.[12] Во-вторыхъ, онъ говоритъ о современномъ ему русскомъ иконописаніи. Эта тема пріобрѣла особенную остроту въ половинѣ XVI столѣтія, когда новшества, все болѣе утверждавшіяся въ практикѣ иконописанія,[13] способствовали переоцѣнкѣ иконописныхъ традицій, ставили на обсужденіе содержаніе иконныхъ изображеній и вызывали стремленія къ идейному, канонически и богословски принципіальному, обоснованію современной иконописи.[14]

Свидѣтельства Зиновія объ иконахъ оказываются существенными для сужденій о путяхъ и значеніи иконы въ культурѣ Московской Руси. Поэтому мы разсмотримъ заявленія Зиновія объ иконопочитаніи и иконописаніи, хотя частично матеріалъ этотъ уже давно приводится въ спеціальной литературѣ.

II.

Тема объ иконопочитаніи затронута инокомъ Зиновіемъ въ его сочиненіи „Истины показаніе“.[15]

Иконоборческія настроенія не были чужды религіозной жизни Московской Руси, хотя никогда и не проявлялись въ формѣ самостоятельнаго, на византійскій ладъ, движенія. Отрицаніе иконъ входило, повидимому, въ качествѣ одного изъ основныхъ утвержденій, въ ученіе „жидовствующихъ“, — неслучайно противники ереси всегда упоминали объ ея иконоборческихъ тенденціяхъ.[16] Несомнѣнно, ученіе

[11]) Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 87—88.

[12]) Тамъ-же, с. 199—203.

[13]) Н. П. Кондаковъ, *Русская икона*, IV, Прага, 1933, с. 268, 272 и сл. Ѳ. И. Буслаевъ, *Для исторіи русской живописи XVI вѣка*, Сочиненія, II, СПБ, 1910, с. 340—341. Demetrius Ainalov, Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Grossfürstentums Moskau, Berlin und Leipzig, 1933, с. 105—106. М. В. Алпатов, *К вопросу о западном влиянии в древне-русском искусстве*, Slavia, III, 1, 1924, с. 109—111.

[14]) Ник. Андреевъ, *О дѣлѣ дьяка Висковатаго*, Seminarium Kondakovianum, V, 1932, с. 219—241. Его-же, *Митрополитъ Макарій, какъ дѣятель религіознаго искусства*. Тамъ-же, VII, 1935, с. 237—243.

[15]) „Истины показаніе“ написано въ діалогической формѣ, представляя собою литературную обработку бесѣды Зиновія съ „крылошанами“ Спасова монастыря въ Старой Руссѣ, двумя монахами, Герасимомъ и Аѳонасіемъ, и міряниномъ „Ѳеодоромъ зовома, иконописецъ художествомъ“. Крылошане просили Зиновія разъяснить имъ „нынѣшнее ученіе како ты мниши, есть ли божественно“, с. 13. Рѣчь шла объ ученіи Ѳеодосія Косого (см. прим. 19).

[16]) Уже въ 1488 году Иванъ III Васильевичъ и митрополитъ Геронтій дѣлали распоряженіе о борьбѣ съ еретиками на основаніи донесенія новгородскаго архіепископа Геннадія, который, между прочимъ, сообщалъ „о хулѣ“ еретиковъ „на Христа Сына Божія и на Пречистую его Богоматерь и о поруганіи святыхъ иконъ“. Акты Историческіе, I, № 285, с. 521. Ср. И. Пановъ, *Ересь жидовствующихъ*, Журналъ Министерства Народн. Просвѣщенія, 1877, январь, с. 21. Лѣтопись сообщаетъ, что „тое же зимы биша поповъ Новугородскихъ по торгу кнутьемъ, присла бо ихъ изъ Новагорода къ великому князю владыка Генадей, что пьяни поругалися святымъ иконамъ, и посла ихъ опять ко владыцѣ.“ Полное собраніе русскихъ лѣтописей, VI, с. 238. Повидимому, вина этихъ „жидовствующихъ“ была доказана. Е. Голубинскій, ук. соч., II, 1 с. 564—565. Іосифъ Воло-

„жидовствующихъ" держалось, по крайней мѣрѣ, до двадцатыхъ годовъ XVI вѣка включительно, хотя офиціальный разгромъ ереси относится къ 1504 году.[17] Иконоборческія мысли высказывались, какъ будто-бы, Башкинымъ въ пятидесятыхъ годахъ XVI вѣка[18] и въ шестидесятыхъ годахъ, очевидно, подробно формулировались Ѳеодосіемъ Косымъ.[19] Появленіе протестанства, проникновеніе протестантовъ въ предѣлы Московскаго государства[20] и особенно быстрые и огромные успѣхи

коламскій въ посланіи епископу Суздальскому Нифонту, послѣ 1492 года, свидѣтельствовалъ, что митрополитъ Зосима, тоже якобы вовлеченный въ ересь, „икону Господа нашего Іисуса Христа и Пречистыя Его Матери, и всѣхъ святыхъ болваны нарицая". Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ, 1841, I. Объ иконоборчествѣ „жидовствующихъ" говорилъ онъ также и въ посланіи къ неизвѣстному иноку иконописцу. Тамъ-же. Въ посланіи къ Митрофану, архимандриту Андрониковскому, Іосифъ писалъ: „а святыя иконы и божественныя, животворящіе кресты иныя огнемъ жгли, а иныя въ скверно мѣсто пометали, а иныя топоромъ разсѣкали, а иныя зубы кусали какъ бѣсніи псп". Тамъ-же. Ср. М. Н. Сперанскій, ук. соч., с. 54, 55, 70.

[17]) Іосифъ Волоколамскій въ 1511-12 гг. въ письмѣ къ вел. князю Василію Ивановичу писалъ: „какъ прежде, боговѣнчанный владыко ты поревновалъ благочестивому царю Константину и, вмѣстѣ съ отцомъ своимъ, до конца низложилъ невѣрныхъ новгородскихъ еретиковъ и отступниковъ... А которые начали каяться... тѣ много зла сотворили и многихъ христіанъ увлекли въ жидовство". Митр. Макарій, ук. соч., VI, с. 158. Около 1520 года былъ соборъ на „жидовина, волхва, чародѣя и прелестника", Исаака, гдѣ выступалъ недавно пріѣхавшій на Русь Максимъ Грекъ. Тамъ-же. Georg Vernadsky, The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III of Moskow, Speculum, 1933, October, c. 441. Даже еще въ 1526—1533 годахъ, вѣрнѣе въ 1527 году, Макарій, бывшій тогда архіепископомъ новгородскимъ, уподоблялъ вел. князя Василія „равноапостольному великому царю Константину" за то, что онъ „лесть явльшуюся чрезъ Ноугородцкихъ еретиковъ до конца низложилъ". Дополненія къ Актамъ Историческимъ, I, № 25, с. 23. Заявленіе Макарія, сдѣланное безъ упоминанія имени Ивана III, офиціальнаго сокрушителя ереси, позволяетъ думать, что Василій III уже самъ, позднѣе, предпринималъ какія-то мѣры противъ „жидовствующихъ". Мы не согласны съ И. Пановымъ, ук. соч., 1877, февраль, с. 294—295, истолковавшимъ слова Іосифа Волоколамскаго въ посланіи къ Челяднину объ „искорененіи еретиковъ", не учитывая момента, когда писалось посланіе. Несомнѣнно, ересь не была убита казнями 1504 года, и Іосифъ сознательно льстилъ Василію III, ища его милости.

[18]) Грозный писалъ Максиму Греку: „Та же и божественыа плоти Христовы въображенье, и Пречистыа его Богоматере, и всѣхъ святыхъ его въображенія идолы окаянны наричютъ". *Посланіе царя Ивана Васильевича Максиму Греку о ереси Матвѣя Башкина*, Акты Историческіе, т. I, № 161, с. 297. Такъ же писалъ и митрополитъ Макарій, тамъ же, № 239. Н. И. Костомаровъ, ук. соч. с. 240, 242 и сл. Ср. А. Бороздинъ, *Башкинъ*, Русскій Біографическій Словарь, II, 1900, с. 612. Противорѣчитъ, однако, этому свидѣтельство протопопа Симеона, который, разсказывая объ исповѣди у него Башкина, приводилъ его заявленіе: „покланяюся образу Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа и Пречистой Богородицѣ и великимъ чюдотворцемъ и всѣмъ святымъ, на иконѣ написаннымъ". Чтенія Общества Исторіи и Древностей 1847, № 3. Ср. Е. Голубинскій, ук. соч., II, 1, с. 822—825.

[19]) Ѳеодосій Косой, бывшій инокъ одного изъ заволжскихъ монастырей, бѣжалъ въ Литву, повидимому, въ пятидесятыхъ годахъ, вѣроятно, въ связи съ московскими религіозными процессами того времени. Тамъ онъ началъ провозглашать свое ученіе. Изложеніе его ученія см. у Ѳ. Калугина, ук. соч., с. 26—43. Тамъ-же указанія на библіографію вопроса.

[20]) И. Соколовъ, *Отношеніе протестантизма къ Россіи въ XVI и XVII вв.*, Москва, 1880, с. 4—5, 53—54, 57—59. Московскіе церковные люди относились къ лютеранамъ, какъ къ еретикамъ. „Слово о иконахъ" Максима Грека, написанное въ связи съ внутри русскими религіозными движеніями, было, безъ измѣненія аргументовъ, лишь съ перемѣной заглавія, обращено противъ протестантовъ. Д. Цвѣтаевъ, *Литературная борьба съ протестанствомъ въ Московскомъ государствѣ*, Москва, 1887,

реформаціонныхъ движеній въ Польшѣ и Литвѣ[21] еще усилили опасность иконоборческаго соблазна. Въ этомъ отношеніи показателенъ примѣръ Косого, не оставшагося, повидимому, внѣ вліянія протестантскихъ идей.[22] Нѣкоторое время спустя даже самому Грозному, въ его спорѣ съ чешскимъ братомъ Рокитою, пришлось касаться вопроса объ иконопочитаніи, — при этомъ царь обнаружилъ большую освѣдомленность въ вопросѣ.[23] Не утихли на эту тему споры, не исчезли сомнѣнія, но еще болѣе заострились и въ XVII столѣтіи, когда, между прочимъ, какъ разъ апологія Зиновія была напечатана, среди другихъ апологетическихъ сочиненій, въ 1642 году въ сборникѣ „Слова избранныя о чести святыхъ иконъ и о поклоненіи".[24]

Ѳеодосій Косой, какъ это вытекаетъ изъ изложенія Зиновія, опирался въ иконоборческой, вѣрнѣе, иконоотрицающей части своего ученія, главнымъ образомъ, на ветхозавѣтныя запрещенія идолопоклонства, а именно на вторую заповѣдь, на псаломъ Давида (113, 12—15), на Премудрости Соломона (13, 10, 13—19) и на посланія Іереміи.[25]

Въ Московской Руси иконоборческіе тезисы, утвержденные въ первую очередь на ветхозавѣтныхъ источникахъ, выдвигались уже и раньше.[26] Московская апологетическая литература шла, въ своихъ возраженіяхъ, по слѣдамъ византійскихъ защитниковъ иконопочитанія.[27]

с. 9—21. Характерны лѣтописныя записи: „И отецъ его и богомолецъ Макарій, митрополитъ всеа Русіи, со архіепископомъ и епископы и со всѣмъ священнымъ соборомъ государю многолѣтствовали на его вотчинѣ на Полотцку, и благодареніе веліе и похвалы воздаша, что своимъ великимъ подвигомъ церкви святыя отъ иконоборецъ люторей очистилъ и досталныхъ сущихъ христіянъ въ православіе собралъ". *Отрывокъ изъ Александро-невской лѣтописи о временахъ царя Ивана Васильевича Грознаго.* Русская Историческая Библіотека, изд. Археографич. Коммиссіею, III, СПБ, 1876, ст. 173—174.

[21]) А. Никольскій, *Матеріалы для противо-лютеранской полемики южнорусской церкви XVI и XVII столѣтій,* Труды Кіевской Духовной Академіи, 1862, VI, с. 113—114. Wincenty Zakrzewski, Powstanie i wzrost Reformacyj w Polsce, Lipsk, 1870. Ср. Alexander Brückner, Reformacja, Kultura Staropolska, Polska Akademja Umiejętności, w Krakowie, 1932, c. 239—266.

[22]) Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 74—79.

[23]) А. Поповъ, *Древне-русскія полемическія сочиненія противъ протестантовъ, I. Отвѣтъ царя Іоанна Васильевича Грознаго Яну Рокитѣ.* Чтенія О-ва исторіи и древностей Россійскихъ, 1878, 2, С. МГ—NБ. Д. Цвѣтаевъ, ук. соч., с. 47—48. О неслучайности этого диспута см. А. В. Флоровскій, *Чехи и восточные славяне,* I, v Praze, 1935, с. 376—381.

[24]) А. Никольскій, *Матеріалы для исторіи противолютеранской полемики сѣверо-восточной Русской церкви XVI и XVII столѣтій,* Труды Кіевской Духовной Академіи, 1864, II, с. 126—127. Д. Цвѣтаевъ, ук. соч., гл. III—VII.

[25]) *„Истины показаніе",* с. 357, 372, 385, 391.

[26]) Таковы, напримѣръ, возраженія противъ иконъ „жидовствующихъ". Митроп. Макарій, ук. соч., VII, с. 196.

[27]) Основнымъ апологетическимъ сочиненіемъ былъ „Просвѣтитель" Іосифа Волоколамскаго. Его зналъ и, очевидно, цѣнилъ Максимъ Грекъ (Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 201); на соборѣ 1554 года „Просвѣтитель" читался въ доказательство заблужденій Башкина. Карамзинъ, ук. соч., VIII, прим. 398, ст. 56. Еще митрополитъ Макарій, ук. соч., VII, с. 197—198, указывалъ, что главы объ иконахъ въ „Просвѣтителѣ" написаны подъ непосредственнымъ вліяніемъ произведеній Іоанна Дамаскина, изъ которыхъ „заимствованы главныя мысли, а иногда и дословныя выписки". Мысль эта кажется справедливой, — ср. Іоаннъ Дамаскинъ, *Три защитительныхъ слова противъ отвергаю-*

Къ чему-же свелись доказательства Зиновія?[28] Самымъ существеннымъ въ изложеніи Зиновія оказывается его стремленіе опредѣлить: „что есть икона или что есть идолъ?"[29] Икона, отвѣчаетъ Зиновій, „сотворена бываетъ уподобленіемъ къ первообразному или красками или вещію коею, первообразному цѣлу сущу".[30] Икона „нѣсть идолъ, понеже образъ есть живому и пребывающему или живу бывшему нѣкогда".[31] Икона, настойчиво твердитъ Зиновій, есть „образъ нѣкоего, иматъ икона первообразное оно, егоже есть образъ и нѣсть како нарещи икона богомъ, имже икона иматъ первообразное. Идолъ же не иматъ первообразное, сего ради и праздна есть вещь идолы".[32] Разница есть и въ поклоненіи „еже къ первообразному любовь или благоуміе, или пріязнь и покореніе якоже къ цареву почесть"; отъ „идольски же почести ничесоже таково не показуется".[33] У Давида, объясняетъ Зиновій, „не о иконахъ реченіе есть": Давидъ въ своемъ псалмѣ „показати тщася, яко идоли нѣсть бози, содѣлани бо суть".[34]

Ту-же мысль проводитъ Зиновій, разбирая тексты Соломона и Іереміи. „Премудрость, говоритъ Зиновій, убо пишетъ о тѣхъ же языческихъ бозѣхъ о идолѣхъ, якоже и Давидъ, а не о иконахъ, и въ семъ множае продолжаетъ бесѣду, како идолъ истесанъ бываетъ отъ древа, и како украшенъ, и якоже немощенъ на стѣнѣ при-

---

щихъ святыя иконы. Полное собраніе твореній, I, СПБ, 1913 и соотвѣтствующія главы „Просвѣтителя" V, VI, VII. Основная мысль Іосифа, упорно имъ повторяемая во всѣхъ трехъ „словахъ" его, сводится къ утвержденію: „Человѣку не можно Бога видѣти по существу"; „на иконахъ пишемъ и покланяемся Божественному онему и пречистему подобію, иж естествомъ неописанному и неизреченному и непостижимому"; „почесть иконная на первообразное преходитъ". Ср. аналогичныя высказыванія Дамаскина, ук. соч., напр. на с. 350, 357, 376, 392—432. Ср. соотв. стр., тамъ же указанныя, въ Р. G. Мысли Іосифа являются пересказомъ соотвѣтствующихъ византійскихъ доказательствъ, настойчиво подчеркивавшихъ разность природы иконы и ея прототипа, а потому и невозможность при почитаніи иконъ впасть въ идолопоклонство. Ср. Г. А. Острогорскій, *Гносеологическія основы византійскаго спора о св. иконахъ,* Seminarium Kondakovianum, II, 1928, с. 49—51. Общность мысли съ Іосифомъ Волоколамскимъ обнаруживается и у Максима Грека въ „Словѣ о поклоненіи св. иконъ, списанное противъ еретиковъ"; нѣкоторые авторы считаютъ даже, что Максимъ Грекъ заимствовалъ изъ Просвѣтителя „текстуально цѣлыя тирады" Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 201. „Слово на хульникы Пречистыя Божія Матерь", составленное Максимомъ, какъ продолженіе перваго слова, носитъ менѣе традиціонный характеръ. Митроп. Макарій, ук. соч., VII, с. 264.

[28]) Подробное изложеніе разсужденій Зиновія см. у Ѳ. Калугина, ук. соч., с. 188—197.

[29]) „Истины показаніе", с. 359.

[30]) Тамъ-же, с. 360. Хотя у Зиновія нѣтъ ссылокъ на Дамаскина, но мысль его и самое опредѣленіе иконы идутъ въ одномъ и томъ же руслѣ — Ср. Дамаскинъ, ук. соч., с. 351: „Образъ есть подобіе, списывающее первообразъ". Дальше, однако, у Зиновія мысль огрубляется: „первообразному цѣлу сущу". У Дамаскина-же какъ и у другихъ византійскихъ апологетовъ, производится существенное уточненіе: но есть и „различіе, ибо не во всемъ образъ подобенъ первообразу". См. Г. А. Острогорскій, ук. соч. Надо оговориться, что Зиновій, какъ будто бы, не руководствовался при своихъ отвѣтахъ трудами Дамаскина, — въ „Истины показанія" нѣтъ тому доказательствъ. Въ „Многословномъ посланіи" Зиновій, по словамъ издателя сочиненія, также не опирался на творенія Іоанна Дамаскина. Андрей Поповъ, *Посланіе Многословное,* Чтенія О-ва исторіи и древностей Россійскихъ, 1880, II, с. X.

[31]) „Истины показаніе" с. 367.

[32]) Тамъ-же, с. 371.

[33]) Тамъ-же, с. 368.

[34]) Тамъ-же, с. 370.

гвожденъ".[35] Опять повторяется мысль о „первообразности иконъ"[36] и настойчиво проводится сравненіе съ „образами царскими".[37]

Разборъ второй заповѣди, бывшей традиціоннымъ иконоборческимъ аргументомъ,[38] сводится къ доказательствамъ, что не о иконахъ „лежитъ сія заповѣдь, но лежитъ сія заповѣдь израилитамъ о языческихъ бозѣхъ".[39] Наоборотъ, утверждаетъ Зиновій, „повелѣ Богъ и узакони Моисею сотворити иконы".[40] Это повелѣніе, по мнѣнію Зиновія, было заключено въ словахъ Моисею: „виждь, да сотвориши вся по образу показанному тебѣ".[41] Исполненіе этого приказанія видѣлъ Зиновій въ свидѣтельствѣ Исхода: „сотвориши два херувима злата изваянна".[42]

На сомнѣніе крылошанъ, съ ссылкой также на Косого, что „во евангеліи нѣсть писано ни во апостолѣ о иконахъ — о еже почитати ихъ",[43] Зиновій возражалъ ссылкой на евангельское воздаяніе „кесарево кесарю" — „не нарече Господь кесареву икону идоломъ";[44] въ Апостолѣ же, въ посланіи къ евреямъ, упоминаніе о „херувимѣ славы", „осѣняющи олтарь" служитъ доказательствомъ, что и въ Новомъ Завѣтѣ встрѣчаются утвержденія иконопочитанія.[45]

Надо добавить, что крылошанъ еще смущали „иконы мертвыхъ, яко идолы на стѣнахъ церкви". Зиновій, въ объясненіе, ссылался на ветхозавѣтную давность почитанія иконъ.[46] Вопросъ о ложности „чудесъ отъ иконъ" Зиновій отводилъ разъясненіемъ, что Косой намѣренно смѣшиваетъ чудеса „настоящія и ложныя".[47] На недоумѣніе „почто православніи равно Богу почитаютъ иконы"[48] и о почитаніи Николы „аки Бога" Зиновій отвѣчалъ, что „никакоже согрѣшаютъ православніи, понеже на Бога иконная честь святыхъ восходитъ",[49] что „дастъ бо славу свою Господь святымъ своимъ", „тую же славу и Николу положи: и кій благочестивый не восхощетъ славити Николу".[50]

Обширныя разсужденія Зиновія объ иконопочитаніи, изложенныя довольно громоздко, съ повтореніями и съ большимъ количествомъ цитатъ, такимъ образомъ, оказываются утвержденными на традиціонной основной апологетической идеѣ — „на первообразное честь переходитъ".[51]

---

[35]) Тамъ-же, с. 373.
[36]) Тамъ-же, с. 383.
[37]) Тамъ-же, с. 374—375.
[38]) Дамаскинъ, ук. соч. с. 350; Θеодоръ Студитъ, *Первое опроверженіе иконоборцевъ*, Творенія, I, С.-Петербургъ, 1907, с. 122.
[39]) „Истины показаніе", с. 394.
[40]) Тамъ-же, с. 392.
[41]) Тамъ-же, с. 403.
[42]) Тамъ-же, с. 401.
[43]) Тамъ-же, с. 478.
[44]) Тамъ-же, с. 478—479.
[45]) Тамъ-же, с. 479.
[46]) Тамъ-же, с. 474—476.
[47]) Тамъ-же, с. 476—478.
[48]) Тамъ-же, с. 482.
[49]) Тамъ-же, с. 485.
[50]) Тамъ-же, с. 486.
[51]) K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha, 1890. с. 202.

Тотъ-же традиціонный характеръ носятъ и многіе изъ его аргументовъ. Напримѣръ, аналогія между поклоненіемъ царскому портрету и иконѣ,[52] объясненіе, что при приравниваніи иконъ идоламъ необходимо и ветхозавѣтное святая святыхъ считать наполненной идолами, т. к. святое святыхъ было и беззащитно и подвергалось оскверненію;[53] ссылки на примитивное состояніе израильтянъ, при которомъ естественно было давать именно имъ запрещеніе поклоненія идоламъ.[54] Оригинальностью не отличается и истолкованіе Зиновіемъ повелѣнія Моисею — „сотвориши вся по образу показанному тебѣ", какъ предписывающаго иконопочитаніе.[55] Полная духовная зависимость Зиновія отъ православной апологетики совершенно ясна.

Однако, ученическаго заимствованія, механическаго списыванія отъ своихъ византійскихъ и московскихъ предшественниковъ у Зиновія, насколько мы можемъ судить, нѣтъ, — онъ несомнѣнно самостоятеленъ въ выборѣ своихъ аргументовъ и въ подборѣ матеріала. На это указываетъ не только способъ изложенія и отсутствіе прямыхъ ссылокъ, (обычно Зиновіемъ дѣлаемыхъ[56]), но доказываетъ и весь ходъ его разсужденій, опредѣляемый вопросами крылошанъ. Благодаря характеру сомнѣній Косого, изложеніе Зиновія, по идейному содержанію, сжатѣе, чѣмъ, напримѣръ, доказательства Іосифа Волоколамскаго, болѣе опредѣленно и открыто опиравшагося на богатство апологетическихъ аргументовъ Дамаскина. У Зиновія нѣтъ стройности въ системѣ богословскаго оправданія иконъ, которая характерна для византійцевъ и которая нашла себѣ отраженіе у болѣе раннихъ апологетовъ въ Москвѣ. Совершенно не развита у Зиновія, какъ, впрочемъ, сравнительно мало затронута и въ „Просвѣтителѣ", христологическая тема, бывшая основной для византійскихъ защитниковъ иконопочитанія.[57] Изложеніе Зиновія сосредотачивается, главнымъ образомъ, на кругѣ доказательствъ, которыя занимали вниманіе раннихъ апологетовъ, полемизировавшихъ съ іудеями и въ первую очередь утверждавшихъ разницу иконы и идола.[58] Самъ Зиновій совершенно явно подозрѣвалъ Косого въ склонности къ іудейству, выразивъ это, на страницахъ объ иконопочитаніи, упрекомъ — „іудейская возвышаяй Косой".[59]

Зиновій въ качествѣ защитника иконопочитанія можетъ быть характеризованъ,

---

[52]) *„Истины показаніе"*, с. 360—375. Ср. K. Schwarzlose, ук. соч., с. 138, 210—211.

[53]) Тамъ-же, с. 387—389. Ср. K. Schwarzlose, ук. соч. с. 130, 133—134.

[54]) Тамъ-же, с. 394—395.

[55]) Тамъ-же. Ср. K. Schwarzlose, ук. соч., с. 134.

[56]) Зиновій — одинъ изъ немногихъ авторовъ XVI вѣка, придерживающійся строгой пунктаціи и обязательно выдѣляющій цитаты кавычками. Зиновій въ концѣ оглавленія своей книги написалъ: „иже аще волитъ кто коея ради потребы преписати что отъ книжицъ сихъ: молю не премѣняти простыхъ рѣчей на краснѣйшая пословицы и точки и запятыя... молю тя преписовати тако, якоже лежатъ рѣчи и точки и запятыя, да будутъ не внѣ истины книжицы сія". Тамъ-же, с. XI—XII.

[57]) Г. А. Острогорскій, *Соединеніе вопроса о св. иконахъ съ христологической догматикой въ сочиненіяхъ православныхъ апологетовъ ранняго періода иконоборчества*, Seminarium Kondakovianum, I, 1927, с. 35—48.

[58]) K. Schwarzlose, ук. соч., с. 128. Г. В. Флоровскій, *Византійскіе Отцы V—VIII*, Парижъ, 1933, с. 248—249.

[59]) *„Истины показаніе"*, с. 387 и сл.

какъ убѣжденный и знающій апологетъ, хорошо понимающій основныя начала богословской аргументаціи, вполнѣ сознательно опирающійся на традицію, но независимо и свободно располагающій свой матеріалъ; рядомъ съ этимъ Зиновій несомнѣнно огрубляетъ нѣкоторыя доказательства.

III.

Вопросъ объ иконописаніи возбудилъ передъ Зиновіемъ „нѣкто мужъ именемъ Захарія глаголемый Щечкинъ", новгородецъ.[60] Онъ спросилъ Зиновія „о иконѣ Богоотци". Нѣкоторые, сказалъ онъ, „икону сію не пріимаютъ поклонятися и овіи чюдятся и хвалятъ, аки зѣло мудръ образецъ составленъ".[61] Рѣчь, повидимому, шла о сравнительно рѣдкомъ или новомъ изображеніи, т. к. Зиновій сначала не понялъ новгородца: „Кая икона, юже именуеши Богоотца? Не разумѣхъ бо азъ". Спрашивающій пояснилъ, „икона о Богоотци Саваоѳѣ",[62] и прочиталъ „сказаніе о иконѣ той".[63]

---

[60]) Щечкинъ появился во время одного изъ собесѣдованій Зиновія и крылошанъ: „видѣвъ насъ бесѣдующихъ, пришедъ сѣде съ нами", „*Истины показаніе*", с. 935.

[61]) Тамъ-же, с. 974—975.

[62]) Тамъ-же, с. 975.

[63]) Этого сказанія нѣтъ у Зиновія. Оно было найдено позднѣе въ Синодальной библіотекѣ съ надписью — „Противъ сего глаголетъ Зиновій". Опубликовано Ѳ. Калугинымъ, ук. соч., стр. 259—260. Приводимъ здѣсь текстъ, ввиду его рѣдкости, полностью.

Сказаніе объ иконѣ: „Сущее. Въ образѣ Давидовѣ, Матѳей евангелистъ глаголетъ о немъ" „книга родства Іисуса Христа Сына Давидова" (1, 1), и отроци съ ванами срѣтаху и зваху „осанна Сыну Давидову" (Мѳ, 21, 9), и два слепца: „Сыну Давидовъ помилуй насъ" (Мѳ, 20, 29—30) и ханаоныни о дщери молясь тожде рече (Мѳ, 15, 22), понеже Давидово имя веліе и честно бяше во Израили, ибо Давидъ пръвый въ царѣхъ угоди Богу. На главѣ имать митру, а на раму омофоръ, понеже отъ двою колѣну воплотися Христосъ — по Іюдѣ отъ црьскаго, по Левіи же отъ святительскаго, въ родословіи Богородици пишетъ. Отъ венца его семь рогъ, понеже седми вѣкомъ творецъ, а будущему вѣку отецъ. Десная его рука простерта выспрь: въ второзаконіи пишетъ: „Яко воздвигну на небо руку мою и кленуся десницею живу азъ во вѣки" (32, 40), и въ страшный день речетъ праведнымъ „пріидѣте благословенніи отца моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царство небесное" (Мѳ, 25, 34) и того ради десная страна свѣта исполнена; о шуей руцѣ, еже дръжитъ мечъ, яко „поощрю яко млънію мечъ мой, пріиметъ судъ рука моа и въздамъ месть врагомъ и ненавидящимъ мя въздамъ" (Второзаконіе 32, 41), мечъ же отвѣтъ на грѣшныя, иже речетъ „отъидѣте отъ мене проклятіи въ огнь вѣчный, уготованный діаволу и анеломъ его" (Мѳ, 25, 45), сій отвѣтъ острѣе всякаго меча обоюдуостра. Рукавица желѣзна, яко желѣзо неумегчено, гнѣвъ ярости его не умягченъ будетъ грѣшнымъ по судному дни, а тма грѣшникомъ, въ нюже имутъ поити. А Іс младъ въ браняхъ: „облечется, рече, въ браня правды и возложитъ шлемъ и судъ нелицемѣренъ пріиметъ и поострить гнѣвъ на противныя" (Прем. 5, 18), грядетъ побѣду сотворити на діавола. На крестѣ же сѣдитъ, яко да снидетъ крестомъ въ адъ и тамо дръжаву смерти разоритъ и оттуду погибшее овча на рамо вземъ и къ своему Отцу принесе, свою божественную плоть одесную Бога Отца посади превыше всѣхъ началъ и властей и всякаго имени именуемаго. А еже серафимъ бѣлъ — святаа его душа, понеже не сътвори грѣха, ни обрѣтеся лесть въ устѣхъ его. А еже руци и нози плотянѣ пригвождени ко кресту — сіе не сущее понеже плотію распятся и пострада Христосъ, а Божество его безъ страсти пребысть, якоже древо сѣчемо, а лучь солнечный на древѣ; и древо сѣчеться, а лучь солнечный без вреда бываетъ. Два херувима багряна, се есть слово и умъ,

Зиновій, выслушавъ „сказаніе" объ иконѣ, отрицательно отнесся къ описанной композиціи: „Намъ же разумѣвается и образецъ и сказанія иконы сея далече отъ мудрованія святыя соборныя апостольскія церкви и всячески чюже благочестивыя вѣры и мысли, и много досаженіе на божественное естество, и на Господа нашего и Бога Іисуса Христа неправда.[64]

Зиновій подвергнулъ „сказаніе" обстоятельному разбору, существо котораго сжато сводится къ нѣсколькимъ тезисамъ. Во-первыхъ, Зиновій категорически возстаетъ противъ изображенія Саваоѳа, „иже пишется во образѣ Давидовѣ".[65] Во-вторыхъ, Зиновій, обращаясь къ частностямъ иконной композиціи, установливаетъ неканоничность и недопустимость ея отдѣльныхъ элементовъ. Прежде всего, протестуетъ онъ противъ того, что „начертаема же схима[66] на главѣ и омофоръ на раму:

понеже душу словесну и умну пріятъ, да наша душа очиститъ отъ грѣхъ. А еже на главѣ Адамовѣ въдруженъ крестъ, понеже на крестѣ распятся Христосъ и копіемъ прободеся въ ребра, изыде кровь и вода, да кровію землю и отъ нея созданнаго Адама освятитъ, водою же — да святымъ крещеніемъ грѣхы его и наша очиститъ. Но, о Владыко Христе Боже нашъ, въ день страшнаго и праведнаго твоего суда десныя части праведныхъ причти насъ и вѣчныхъ твоихъ благъ улучити насъ сподоби яко благый и человѣколюбецъ. Аминь."

[64]) *„Истины показаніе"*, с. 976. Пересказъ объясненій Зиновія см. Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 254—263. Ср. И. Д. Мансветовъ, ук. соч. См. изображенія сходной композиціи: Н. В. Покровскій, *Евангеліе въ памятникахъ иконографіи*, СПБ, 1892, с. 373. Его же, *Очерки памятниковъ христіанской иконографіи и искусства*, Не изданіе, СПБ, 1900, с. 339. Н. П. Лихачевъ, *Матеріалы для исторіи русскаго иконописанія*, СПБ. 1906, рис. 208, 399.

[65]) Разсужденія Зиновія по этому основному тезису таковы: „Богу Отцу присносущу сущу, еже безначаленъ есть, безконеченъ, Давидъ же человѣкъ, рабъ есть Богу", Истины показаніе, с. 976. Изображеніе Саваоѳа въ видѣ Давида было-бы „хулою, иже на Божію славу воспущаему. И аще тлѣнный и рожный и умирающій вина хощетъ быти безначальному: то уже таковаго нечестія ни въ единой ереси не обрѣтается" (Истины показаніе, с. 977). Здѣсь „отметается пресвятыя Троица, четверицу вводя" (с. 977). Нельзя ссылаться, какъ дѣлаетъ „сказаніе", на слова евангелиста Матѳея „книга родства Іисусъ Христова сына Давидова" (978). Слова эти должны были „дати разумъ іудеомъ, яко сей есть Христосъ Іисусъ, обѣщанный Давиду отъ плода чрева его родитися" (978). Если же, на основаніи этого евангельскаго упоминанія о Давидѣ, изображать Бога Отца въ образѣ Давида, то необходимо также „Бога Отца писати во образѣ Авраамли" (978), о которомъ въ Евангеліи тоже идетъ рѣчь. Конечно, невозможно изображеніе Саваоѳа въ „образѣ Давидовѣ" оттого, что имя Давидово „честно есть во израили": „честно убо Давидово имя во израили не отъ своего ему существа: нѣсть Богъ Давидъ, но Божій рабъ угоденъ, ему же обѣща отъ плода чрева его воздвигнути Христа; того ради и честно имя Давидово во израили" (с. 979).

[66]) Въ „сказаніи" (см. прим. 18) говорится о митрѣ. Зиновій упорно говоритъ о схимѣ. Эта упорность заставляетъ исключить возможность ошибки. Ѳ. Калугинъ, тамъ-же. И. Д. Мансветовъ, ук. с., с. 43. Между тѣмъ, въ иконныхъ изображеніяхъ схимы нѣтъ, но ясно изображена митра. Н. В. Покровскій, *Евангеліе*... рисунокъ на стр.373. Его же, *Очерки*, с. 339. Н. П. Лихачевъ, ук. соч., табл. 208, 399. Остается предположить, что или у Зиновія стояло въ „сказаніи", дѣйствительно, схима, или Зиновій намѣренно подчеркивалъ монашеское начало архіерейства. Во всякомъ случаѣ, изображеніе митры не могло быть новостью: въ искусствѣ митра стала символическимъ знакомъ епископства еще въ XI—XII вѣкахъ. Ср. Wetzer und Welter, Kirchenlexikon, VIII, Freiburg im Breisgau, 1893, с. 1659—1662. Интересно отмѣтить, что именно въ XVI вѣкѣ получило на Руси распространеніе апокрифическое сказаніе объ іерействѣ и даже архіерействѣ Христа. Противъ него полемизировалъ Максимъ Грекъ. И. Я. Порфирьевъ, *Апокрифическія сказанія о Новозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ*, СПБ, 1890, с. 59—61. Быть можетъ, неслучайно поэтому и появленіе новой композиціи съ Христомъ-архіереемъ. Въ такомъ случаѣ Зиновій имѣлъ еще болѣе основаній подчеркнуть монашеское начало въ архіерействѣ, чтобы яснѣе обнаружить произвольность новой композиціи.

сказаніе, яко царь и святитель".[67] Не согласенъ онъ и съ утвержденіемъ „сказанія" о „семи рогахъ" вѣнца, символизирующихъ семь вѣковъ.[68] Неправильнымъ признаетъ онъ и изображеніе „рукавицу желѣзну и мечь" и „воздвиженіе руки и меча".[69]

Изображеніе „Іисусъ младъ сѣдитъ на крестѣ въ броняхъ желѣзныхъ и во шлемѣ мѣднѣ" тоже, по мнѣнію Зиновія, „чюжа суть съборные апостольскія церкви шила мудрованія". Христосъ былъ распятъ на крестѣ нагъ.[70]

Негодованіе и рѣзкій отпоръ Зиновія вызываетъ толкованіе, что „два херувима

---

[67]) Зиновій утверждаетъ, что „сіе зѣло чюже благочестивыя мысли и хула преисполнено; не обрѣтается бо въ писаніи Бога Отца быти царя и святителя. Вѣмы Бога Отца царя и владыку видимымъ всѣмъ и невидимымъ, а не святителя". Кромѣ того, схима означаетъ „хульно начертаніе Божіи славѣ". (980). Зиновій учитъ, что схима „показуетъ раба покорена", „схиму убо имутъ мниси, а не цари" (980), научаются „мниси схимою не еже царствовать и владычествовати", но „работати Богови въ заповѣдехъ его невозвратно" (981), схима „мнихомъ поученіе", но „царемъ же иже царюющимъ и еще схима зѣльное досаженіе". Совершенно невѣрно, по мнѣнію Зиновія, утвержденіе „сказанія", что это соединеніе „царя и святителя" вытекаетъ изъ воплощенія Христа отъ двухъ колѣнъ — Іуды, царскаго, и Левія, святительскаго. Смѣшеніе колѣнъ было запрещено закономъ (981): „извѣстно будетъ Христово пришествіе отъ Іудина колѣна по пророчествомъ". Кромѣ того: „Како бо или къ кому имать ходатайствовати, рекше святительствовати, имже самъ есть Богъ и Отецъ?" (982.)

[68]) Зиновій говоритъ, что нѣтъ „боговидныхъ или богословныхъ", кто бы видѣлъ „роги отъ вѣнца Божія или Христова". Свидѣтельство Апокалипсиса сводится къ тому, что „Агнцу седмь рогъ з҃ очесъ есть, седмь духъ Божіихъ. Седмь же вѣковъ седмь рогъ нигдѣже нѣсть обрѣсти". Истины показаніе, с. 982.

[69]) „Нѣсть прилично, указываетъ Зиновій, Богу Отцу безплотну, невидиму, иже вся отъ небытія на бытіе приведшу, на чертоватися человѣкомъ мстителемъ". Тамъ-же, с. 982—983. Если и „цари, человѣцы суще, своими же не умучаютъ руками согрѣшающихъ къ нимъ, и ниже епархи сами сіе творетъ", но другимъ повелѣваютъ наказывать виновникъ, то какъ же можно Бога Отца изображать „мстителемъ, мучительную рукавицу и мечь имущу руку." Если такъ „мучительные силы Божія иконами воображати", то, при текстахъ вродѣ „чрево мое на Моава аки гусли возшумятъ" или „буду имъ аки медвѣдица раздробляя" придется „начертывати чрево Божіе гусльми или медвѣдицею ярящеюся". Тамъ-же, с. 983.

[70]) Первый доводъ Зиновія сводится къ тому, что текстъ „сказанія" незаконно полагаетъ „Господню плоть" за „заблужшее и волкохищное овча," которую онъ будто бы вынесъ изъ ада. *Истины показаніе*, с. 985. Въ данномъ случаѣ, Зиновій невѣрно истолковываетъ текстъ „сказанія" (см. текстъ въ прим. 63): тамъ говорится объ „овчѣ" нарицательно, въ смыслѣ — „всѣ языки". *Истины показаніе*, с. 986. Впрочемъ, онъ правъ, протестуя противъ общей тенденціи изображеній, складывавшихся, между прочимъ, и подъ вліяніемъ Евангелія Никодима. Е. Барсовъ, *О воздѣйствіи апокрифовъ на обрядъ и иконопись*, Журналъ Мин. Нар. Просвѣщенія, 1885, декабрь, с. 104—110, 112. Указанія на Евангеліе Никодима въ русской письменности относятся какъ-разъ къ XVI вѣку и даже примѣрно къ 60-мъ годамъ. См. отвѣтъ кн. Курбскаго старцу Печерскаго монастыря Вассіану Муромцеву, приславшему ему текстъ Никодимовскаго евангелія. Порфирьевъ, ук. соч., с. 28. Дальнѣйшія доводы Зиновія таковы: „Премудрость не еже облещися во броня желѣзны глаголетъ, но правдою облещися, и на главу не шлемъ мѣдянъ, но судъ нелицемѣренъ; не желѣзо ибо правда, ниже мѣдь нелицемѣрный судъ, но разумъ здравъ разсудити могій" (тамъ же); кромѣ того, нѣтъ нигдѣ богословскихъ свидѣтельствъ объ этомъ. „Господа же Іисуса Христа распята въ л҃г лѣта возраста плоти его евангелисты писаша, не сѣдящаго во броняхъ, на крестѣ, но нога распята на крестѣ, рекша пригвождена по кресту протяженома рукама; такоже и не слазяща въ броняхъ съ креста на ада разорити его". И богословцы воспѣша Господа Іисуса Христа, яко крестомъ своимъ побѣду на діавола сътвори и смертію своею державу смерти разори; а не въ желѣзныхъ броніяхъ и въ шлемѣ мѣднѣ, но нагъ на крестѣ совлекъ начала и власти (с. 987).

начертаны багряны и единъ серафимъ бѣлъ; сказаніе: бѣлъ серафимъ душа Іисусова, багряны херувимы — умъ ей и слово".[71]

Возстаетъ Зиновій и противъ мысли „сказанія", что несущественно изображать „руцѣ и нозѣ плотянѣ прогвождени ко кресту": онъ считаетъ, что „подобаетъ руци и нози плотяны писати."[72]

На замѣчаніе одного изъ собесѣдниковъ, что Зиновій противорѣчитъ самъ себѣ, запрещая хуленіе иконъ, а въ данномъ случаѣ хуля „икону Саваоѳу во образѣ Давидовѣ", инокъ ссылается на постановленія VI-го Вселенскаго собора, имѣя въ виду 82-й канонъ V—VI-го Собора, и рѣзко подчеркиваетъ, что „сія же икона въ Давидовѣ образѣ ни по единому богодухновенному писанію, ни по апостольскому ни по пророческому ни по евангелію; отъ многихъ же паче ереси сложна, еже въ Давидовѣ образѣ Богъ Отецъ и Христовъ образъ по нему."[73]

Крылошане задаютъ еще одинъ смущающій ихъ вопросъ: „глаголютъ нѣцыи, яко шестый соборъ повелѣлъ есть писати иконы, до шестаго же собора иконы не бѣша писаны."[74] Зиновій отвѣчаетъ, что „честные иконы первіе Моисей по заповѣди Господни сотвори" и объ иконахъ упоминаетъ уже Давидъ.[75] Вселенскій „шестый соборъ", разъясняетъ Зиновій, запрещаетъ писать пишущимъ Христа Бога икону по ветхому писанію агньца".[76] Зиновій приводитъ, съ поясненіями, и постановленіе V—VI Трулльскаго вселенскаго собора о необходимости „плотскаго изображенія" Христа.[77] Такова сущность пространныхъ разсужденій Зиновія.

О чемъ свидѣтельствуетъ весь этотъ матеріалъ? Прежде всего, бесѣда Зиновія объ иконахъ обнаруживаетъ большую остроту и важность темы для современниковъ, — объ этомъ прямо говоритъ Захарія, уговаривая Зиновія высказаться о „сказаніи": „Любве убо ради скажи, молю тя; аще не бы распря была о иконѣ сей, ниедино бы о семъ было слово, а понеже нѣкои не пріемлютъ иконы сея почитати сего ради молю тя скажи".[78] Повидимому, со времени Стоглаваго Собора и дѣла Висковатаго вопросъ объ „истинности иконнаго письма" нисколько не утратилъ своей спорности. Больше того, Щечкина и крылошанъ, очевидно, тоже новгородцевъ по происхожденію, смутили тѣ же композиціи и детали иконъ, какія полтора десятилѣтія передъ тѣмъ смущали москвича Висковатаго, но были въ большинствѣ защищаемы митрополитомъ Макаріемъ.[79]

---

[71]) „Проповѣдано есть отъ апостолъ и пророкъ, и богословцы воспѣша пріяти Господу Іисусу душу умну и словесну по человѣчеству, — бысть бо Господь человѣкъ съвершенъ по всему, — а не серафимы и херувимы. Како же и вмѣстятся безплотніи, тризрачніи и пернатіи въ едину душу?" (с. 988).

[72]) Тамъ же, с. 988—989.

[73]) Тамъ-же, стр. 989—992. „Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ", т. VI, изд. 3-ье, Казань, 1908, с. 293—294.

[74]) Тамъ-же, с. 994.

[75]) Тамъ-же, с. 994—995.

[76]) Тамъ-же, с. 995—996. Добавляетъ Зиновій свои разъясненія ссылкой, что и послѣ Моисея, при Давидѣ и Соломонѣ и по нихъ, писались иконы, — евангелистъ Лука, Панкратій тавроменійскій.

[77]) Тамъ-же, с. 997—998.

[78]) Тамъ-же, с. 975.

[79]) Ник. Андреевъ, О дѣлѣ дьяка Висковатаго, с. 219—231.

Между тѣмъ, есть еще болѣе раннее свидѣтельство, письмо „толмача" Димитрія Герасимова въ Псковъ къ дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю-Мунехину, что еще въ 1518 или 1519 году подобная-же композиція была представлена для сужденія Максиму Греку.[80] Однако, Максимъ отъ опредѣленнаго отвѣта уклонился, сказавъ, что онъ „не видалъ тѣмъ подобіемъ образа ни въ коей землѣ", повидимому, здѣшніе иконописцы образъ „отъ себя составили". Онъ указалъ только на одну черту „какъ бы отъ ереси", — „о серафими, еже нареченъ душею Іисусовою и пригвожденъ": „занежи серафимъ и душа безплотни, а безплотное не можетъ пригвоздитися".[81] Въ общемъ же, Максимъ отнесся къ иконамъ на такого рода темы отрицательно: „преизлишне таковые образы писати иновѣрнымъ и нашимъ хрестьянамъ простымъ на соблазнъ", надо „тѣ образы писати и покланятися имъ, ихже св. отцы уставиша и повелѣша соборнѣ, и праздники ихъ уставиша". Иначе-же: „кто деи захочетъ, емлючи строки отъ писанья, да писати образы и онъ безчисленные образы можетъ составить". Максимъ кромѣ того „поносилъ" о томъ: „Іисусъ де былъ единъ Сынъ Божій", а у васъ де пишутъ многіе Іисусы на одной иконѣ: въ Давидовѣ образѣ Іисусъ Христосъ, а въ браняхъ другой Іисусъ Христосъ и на тойже иконѣ".[82] Въ томъ же письмѣ Димитрій Герасимовъ добавилъ, что еще раньше была „о томъ образѣ рѣчь великая и при Геннадіи архіепископѣ, и посадники возложиша на иконниковъ"; и иконники „большой Переплавъ съ прочими иконники", отговорились тѣмъ, что образа пишутъ „съ мастерскихъ образцовъ старыхъ, у коихъ есмя училися, а снимаиы съ греческихъ."[83]

Такимъ образомъ, передъ Зиновіемъ оказалась та же самая мистико-дидактическая иконная композиція, которая, какъ видно изъ свидѣтельства Димитрія Герасимова, уже съ конца XV или съ начала XVI ст. входила въ русскую иконописную практику, вызывая сомнѣнія и споры. Въ высокой степени характерно отношеніе къ этимъ новымъ композиціямъ со стороны современниковъ, интересовавшихся иконописью.

Въ началѣ вѣка, въ Псковѣ архіепископъ Геннадій, достаточно освѣдомленный въ дѣлахъ церкви и искушенный въ изобличеніи „ложныхъ мудрованій", столкнулся съ иконниками, которые въ оправданіе своихъ работъ, писанныхъ „не гораздо", ограничились туманной ссылкой на греческіе образцы, „а писанья о томъ

---

[80]) Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 254—255. Герасимову показалъ подъячій, посланный дьякомъ Мисюремъ-Мунехинымъ, „Образъ необыченъ, егоже опроче одного града во всей русской землѣ не описуютъ", прося отъ имени дьяка „о томъ посовѣтовать съ мудрыми людьми". Герасимовъ „спросилъ о томъ инока святыя горы, именемъ Максима, мужа учена греческому писанію, и латыньскому не потолику, да гораздо же" и такъ же хорошо знающаго „обычай многихъ земель" — „греческихъ и латыньскихъ и французскихъ и алеманьскихъ". Тамъ-же, с. 255.

[81]) Тамъ же, с. 255. Повидимому, Максиму Греку былъ предложенъ одновременно и какой-то текстъ „сказанія": „А что, господине, о томъ нынѣ писанье изложено, и Максимъ, господине, того не похулилъ, реклъ: все де ималъ списатель отъ писанья, а не отъ себя писалъ; а о душѣ Іисусовѣ, еже есть о серафимѣ пригвожденномъ, похвалилъ списателя, еже оградился безотвѣтіемъ, аще ли бы не оградился невѣданьемъ, то нарекъ бы его еретикомъ."

[82]) Тамъ-же, с. 255.

[83]) Тамъ же, Геннадій, знаменитый разоблачитель „жидовствующихъ", занималъ новгородскую архіепископскую кафедру съ 1484 до 1504 г. Е. Голубинскій, ук. с., II, 1 с. 563, 617.

не предложили никотораго". Псковичи тогда „паче послушали иконниковъ, а не архіепископа".[84] Неизвѣстно, каковы были доводы Геннадія, оспаривавшаго традиціонность произведеній псковскихъ мастеровъ. Во всякомъ случаѣ въ настоящее время нѣтъ сомнѣнія, что нѣкоторыя составныя части, отдѣльныя детали данной композиціи были западнаго, т. е. латинскаго, и сравнительно недавняго происхожденія.[85] Поэтому сомнѣнія Геннадія, вѣроятно, выраженныя въ общей формѣ, имѣли серьезныя основанія. Поэтому также къ словамъ иконниковъ о глубокой древности „мастерскихъ образцовъ", снятыхъ „съ греческихъ", надо относиться съ большой осторожностью. Въ ту эпоху ссылка на греческіе образцы, особенно въ вопросахъ иконописи, была обычной, а иногда и необходимой, какъ доказательство законности и правоты.[86]

Въ 1518—1519 г. Максимъ Грекъ, уклонившійся отъ рѣшительнаго сужденія объ иконѣ, сдѣлалъ, однако, важное замѣчаніе, что цѣлая композиція, вѣроятно, сочинена русскими иконниками и, какъ видно изъ его словъ, съ богословскими вольностями: распятые серафимы, — деталь, къ тому же, также западнаго происхожденія.[87] Но, повидимому, и это свидѣтельство авторитетнаго книжника не произвело никакого впечатлѣнія на иконописцевъ, т. к. послѣ московскаго пожара 1547 года, когда погорѣли кремлевскіе соборы,[88] именно псковскіе иконники приготовили рядъ мистико-дидактическихъ иконъ для Благовѣщенскаго собора, съ тѣми же деталями, даже еще болѣе развитыми.[89] Въ то же самое время Стоглавый Соборъ 1551 года, т. е. въ значительной мѣрѣ самъ митрополитъ Макарій, пытался упорядочить иконописаніе, принципіально отрицая новшества.[90] Однако, фактически Макарій защищалъ и оправдывалъ какъ разъ эти новыя иконописныя вѣянія, результатъ западныхъ источниковъ, а также фантазіи русскихъ мастеровъ, основанной обычно на мотивахъ византійскаго искусства.[91] Такъ въ 1553—54 годахъ онъ осудилъ наблюденія дьяка Висковатаго, сдѣлавшаго рядъ принципіальныхъ замѣчаній и вѣрно отмѣтившаго противорѣчія между древне церковными преданіями объ иконописи и дѣйствительнымъ ея содержаніемъ въ Московской Руси.[92] Митрополитъ Макарій

---

84) Ѳ. Калугинъ, ук. соч., с. 255. Непослушаніе псковичей можетъ отчасти объясняться отрицательнымъ отношеніемъ ихъ къ Геннадію, административныя мѣры котораго были крайне непопулярны. Псковичи смотрѣли на Геннадія несочувственно. А. Д. Седельников, *Рассказ 1490 г. об инквизиции.* Труды Комиссии по древне-русской литературе Академии Наук, I, 1932, с. 53. А. Никитскій, *Очеркъ внутренней исторіи Пскова,* СПБ, 1873, с. 326—330. Вѣроятно, личность Геннадія сыграла свою роль въ данномъ случаѣ, т. к. въ особенной податливости къ новшествамъ укорить псковичей какъ будто-бы нельзя. Ник. Андреевъ, *Митрополитъ Макарій,* с. 237.

85) Л. Мацулевич, *Хронология рельефов Дмитровского собора* 1922, с. 272 и сл.

86) См. „жалобницу" Сильвестра. Чтенія Общества Исторіи и древностей Россійскихъ; 1847, I. Ник. Андреевъ, *О дѣлѣ дьяка Висковатаго,* с. 205—207.

87) Л. Мацулевич, ук. соч., с. 276.

88) П. П. Муратовъ, *Московская школа при Грозномъ и его преемникахъ,* Исторія русскаго исскуства подъ редакціей И. Грабаря, VI, с. 316.

89) Ѳ. И. Буслаевъ, *Для исторіи русской живописи XVI вѣка,* Сочиненія, II, СПБ, 1910, с. 286—287.

90) Ник. Андреевъ, *Митрополитъ Макарій,* с. 238—242.

91) J. Myslivec, Liturgické hymny jako náměty ruských ikon, Byzantinoslavica III, 2 (1931), 1932, с. 496.

92) Ник. Андреевъ, *О дѣлѣ дьяка Висковатаго,* с. 219—241.

настолько рѣзко опровергъ утвержденія Висковатаго, что даже вошелъ въ нѣкоторый конфликтъ съ собственными рѣшеніями 1551 года.[93]

Теперь, въ 1565—66 годахъ, инокъ Зиновій оказался передъ задачей, единодушнаго разрѣшенія которой такъ и не было дано представителями церкви и книжности: если Геннадій возражалъ противъ новой композиціи, если Максимъ Грекъ считалъ новыя иконы плодомъ сочиненія русскихъ мастеровъ, то, наоборотъ, митрополитъ Макарій сдѣлалъ въ спорѣ съ дьякомъ Висковатымъ ошибочныя заключенія, защищая мистико-дидактическія темы и считая ихъ созданными исключительно на византійской основѣ.

Инокъ Зиновій оказался въ необходимости дать не только отвѣтъ, допустима или недопустима новая композиція, но и разобрать текстъ „сказанія" о новой иконѣ, смущавшей многихъ.[94]

Изложеніе бесѣды Зиновія съ крылошанами выясняетъ, что Зиновій понималъ необходимость руководиться при разборѣ единымъ и опредѣленнымъ критеріемъ, т. е. въ данномъ случаѣ постановленіемъ объ иконахъ V—VI Трулльскаго Вселенскаго Собора, гдѣ проводится мысль о допустимости въ иконописи только исторически-реалистическихъ изображеній. Зиновій прямо говоритъ: „Еликоже вообразующихъ нечестіе сотворяемыя иконы еретическими мудрованьми и піянственаго безумія шатаніемъ, отвращаюся сихъ азъ по правилу святого вселенскаго ѕ҃ собора"[95] (989). Вселенскій соборъ, объясняетъ Зиновій, „заповѣдаша" „писати иконы по благодатной истинѣ", на память „плотскаго Господня житія, и страсти его, и спасенья смерти, и божественнаго бывшаго міра избавленія"[96] (998). Руководствуясь этой идеей, Зиновій отрицательно отнесся къ иконѣ „о Богоотци Саваоѳѣ". Всѣ разсужденія Зиновія о Богѣ „во образѣ Давидовѣ" сводятся, въ концѣ концовъ, къ установленію факта несоотвѣтствія такой композиціи исторической реальности, запечатлѣнной въ Священномъ Писаніи.[97] Поэтому отрицаетъ Зиновій и возможность изображенія „яко царь и святитель".[98] Та же основа и въ аргументаціи по вопросу „о семи рогахъ", при изложеніи которой особенно отчетливо выясняется позиція Зиновія: на иконѣ можетъ быть изображено только исторически-реальное, т. е. то, о чемъ свидѣтельствуетъ Писаніе.[99]

Какъ видно, Зиновій рѣзко и прямо противостоитъ тому приданію таинственнаго символическаго значенія числу семь, которое замѣтно въ „художествен-

---

[93]) Ник. Андреевъ, *Митрополитъ Макарій*, с. 242—243.

[94]) Замѣчательно, что позднѣе текстъ „сказанія" получилъ непосредственное отраженіе въ нѣкоторыхъ иконописныхъ подлинникахъ. Д. А. Григоровъ, *Русскій иконописный подлинникъ*, с. 146.

[95]) „*Истины показаніе*", с. 989.

[96]) Тамъ же, с. 998. Онъ цитируетъ нѣсколько отрывковъ изъ соборныхъ постановленій. Тамъ же, с. 995, 997, 998. Ср. Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ, VI, изд. 3-ье, Казань, 1908, с. 293—297.

[97]) См. прим. 65. Въ данномъ случаѣ Зиновій пошелъ гораздо дальше митроп. Макарія, который ничего не могъ сказать о Христѣ въ Давидовѣ образѣ и при разборѣ сомнѣній Висковатаго заявилъ: „А на которых иконах пишется в Давидовѣ образѣ... и мы о том свидѣтельства поищем в божественных писаніи, да̃ посовѣтуем съборнѣ". „Розыскъ или списокъ о богохульныхъ строкахъ и о сумнѣніи святыхъ честныхъ иконъ Діака Ивана Михайлова сына Висковатаго въ лѣто 7062", Чтенія въ обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ, 1858, II, с. 19.

[98]) См. прим. 67.

[99]) См. прим. 68.

ныхъ и литературныхъ представленіяхъ древней Руси".[100] Та же мысль лежитъ въ основѣ возраженій Зиновія по поводу „рукавицы желѣзной и меча" и „воздвиженіе руки и меча".[101] Та же идея обнаруживается и въ аргументахъ противъ символическаго образа Іисуса млада во бронѣ и въ шлемѣ.[102] Къ тому же сводятся утвержденія Зиновія и по вопросу о серафимахъ и херувимахъ и о „руцѣ и нозѣ плотянѣ пригвождени ко кресту".[103]

Однако, Зиновій не говоритъ съ полной ясностью о самой основной проблемѣ, возникающей изъ разбора „сказанія", — о принципіальной допустимости или невозможности изображенія Бога Отца. Зиновій остается въ рамкахъ конкретнаго матеріала, отвѣчая лишь на отдѣльныя частныя сомнѣнія. Почему Зиновій обошелъ эту тему? Можно думать, что Зиновій не остановился на этомъ вопросѣ оттого, что въ самомъ текстѣ „сказанія" вообще ничего не говорится объ изображеніи Бога Отца, — рѣчь идетъ о Господѣ „въ образѣ Давидовѣ". Хотя самъ Зиновій и Щечкинъ говорили о Саваоѳѣ, подразумѣвали они, очевидно, изображеніе Саваоѳа во Христовомъ воплощеніи. Изъ ссылокъ Зиновія на Вселенскій Соборъ и изъ приводимыхъ имъ цитатъ изъ изложенія его критики „сказанія" обнаруживается не только книжническое знаніе текстовъ, но и пониманіе смысла церковныхъ установленій объ иконѣ. Несомнѣнно Зиновій зналъ, что — согласно святоотеческому ученію — видимъ былъ, а, слѣдовательно, и изображаемъ можетъ быть только Сынъ. Поэтому Зиновій, говоря о Саваоѳѣ, подразумѣвалъ изображеніе Христа, который, по смыслу композиціи, символизируетъ Бога Отца. Значитъ, для Зиновія могло не существовать въ данномъ случаѣ вопроса о принципіальной допустимости изображенія Саваоѳа.

Во всякомъ случаѣ, на сходныхъ со „сказаніемъ" композиціяхъ Саваоѳъ изображенъ въ видѣ Іисуса Христа.[104] Кромѣ того, и Висковатый говорилъ съ неодобреніемъ объ изображеніи въ Давидовѣ образѣ именно Христа.[105]

Зиновію, какъ видимъ, приходилось рѣшать вопросы, существенно важные для судьбы русской иконописи, опредѣлявшіе, до извѣстной степени, ея содержаніе. При этомъ Зиновій, какъ и большинство его современниковъ, обладалъ самыми скромными представленіями о степени традиціонности иконописи, распространенной въ Московской Руси.[106] Все держалось на преданіи. Обсужденіе иконъ было до извѣстной степени богословской смѣлостью, иногда, какъ въ случаѣ съ Висковa-

---

100) И. Д. Мансветовъ, ук. соч., с. 43.

101) См. прим. 69.

102) См. прим. 70.

103) См. прим. 72.

104) Н. П. Лихачевъ, ук. соч., рис. 208, 399.

105) Розыскъ, с. 7—8.

106) Зиновій, во всякомъ случаѣ, интересовался иконами, хотя бы какъ агіографъ. Въ его словѣ на открытіе мощей св. Никиты приводится исторія, случившаяся при взятіи Ругодива (Нарвы). Цитирую по Ѳ. Калугину, ук. соч., с. 332—334. „Нѣмчину же нѣкоему въ градѣ пиво варящу, обрѣташа Ливоняне въ дому инаго нѣмчина двѣ дсцѣ: на одной написанъ образъ Богоматери съ младенцемъ, а на другомъ — св. Николай, Власій и безсребреники Козма и Даміанъ". Ливоняне, „Мартиновы ученики", т. е. „иконоборцы-люторе", бросили иконы въ огонь подъ котелъ, сказавъ: „се русское поможеніе и заступленіе, да помогутъ себѣ сами". Вспыхнуло пламя. Начался пожаръ.

тымъ, называвшейся церковными властями болѣе рѣзко. Быть можетъ, именно въ связи съ этимъ Зиновій особенно неохотно согласился разбирать „сказаніе", хотя передъ этимъ уже провелъ рядъ бесѣдъ на серьезныя темы, иногда значительно переходя границы вопросовъ, ему заданныхъ: „вопроси, говорилъ Зиновій, о образѣ семъ и о сказаніи его священныхъ мужей иже въ божественныхъ много поучившихся; тіи тебѣ искомое разрѣшатъ; азъ бо о семъ глаголати не хощу, простъ сый".[107]

Между тѣмъ, обсужденіе иконныхъ композицій было во многихъ случаяхъ самой насущной необходимостью, т. к. русская иконопись той эпохи особенно быстро отходила отъ древнихъ испытанныхъ путей. Общій ростъ могущества Московской державы, канонизація ряда русскихъ святыхъ, великодержавныя стремленія Москвы, отражавшіяся и въ живописи, всё это несомнѣнно способствовало расширенію и обновленію содержанія также и иконописи.[108] Шестнадцатый вѣкъ проходитъ подъ знакомъ поисковъ новыхъ иконныхъ темъ, разработки новыхъ иконныхъ сюжетовъ, созданія новыхъ композицій, при чемъ русскіе иконографы широко использовали традиціонный иконографическій матеріалъ, пополняя его новыми деталями,[109] иногда и латинскаго происхожденія. Въ то же время крѣпнетъ стремленіе упорядочить русское иконописаніе. Неслучайно, что „толковый подлинникъ" появляется въ Московской Руси только, очевидно, во второй половинѣ XVI вѣка. Во всякомъ случаѣ, во время суда надъ Висковатымъ его еще не было.[110] Не случайно также, что въ концѣ толковыхъ подлинниковъ помѣщались иногда выдержки изъ постановленій Стоглава[111] объ иконахъ.

Огонь „протичетъ абіе градъ Ругодивъ съ зѣлною скоростію... разсыпаетъ полаты, разоряетъ домы, емлетжеся и стѣнѣ заднѣй и врата граду сожигаетъ, отверзаетъ ихъ абіе, путь и входъ русіемъ подавая укореннымъ отъ нихъ". Русскій гарнизонъ, сидѣвшій на другой сторонѣ рѣки Наровы въ Иванъ-городѣ, увидѣвъ пожаръ въ Ругодивѣ, сталъ переправляться черезъ рѣку. — Воины плыли на лодкахъ, на бревнахъ и doskахъ, а то и просто нагіе „съ руками точію пловяху". Божія помощь, какъ древле Израилю при переходѣ Іордана, помогла и русскимъ. „Аще и не раздѣлися Нарева на сухо по Іордану, преходящемъ иванеградцемъ, но обаче мало не точно Іордану чудодѣйствовася и Нарова инымъ образомъ". Рѣка измѣнила свое теченіе по направленію къ Ругодиву и тѣмъ содѣйствовала плывущимъ воинамъ. Русскіе безъ кровопролитія овладѣли городомъ, а ливонцы съ княземъ своимъ убѣжали. Но здѣсь случилося новое „чудесемъ чудо". Когда русскіе узнали о причинѣ пожара, они отыскали костеръ пивовара, разгребли пепелъ и нашли въ немъ иконы невредимыми. „Сіе чудо равно иже о трехъ отроцехъ чюдесе... Пламень пожій градъ весь (а плиндгодѣланенъ бѣаше), двою же дску древляну коснутися таковый огнь никакоже возможе. И ниже отъ тверда древа или непрахнѣюща истесаны дски бѣша, но отъ всѣхъ древесъ слабѣйшаго древа... и удобно скорости прилпнутіи огненому паче иныхъ древесъ: отъ липы бо дсци они истесаны бѣаху... не убо же шаровная крѣпость спасе отъ огня дски сіа, но первообразное свой образъ спасе". Свидѣтельства лѣтописей подтверждаютъ фактъ взятія Ругодива, наличіе преданія о чудѣ и торжественнаго переноса образовъ въ Новгородъ и затѣмъ въ Москву. Полное собраніе Русскихъ лѣтописей, IV, 310, VII, 307, III, 159. Замѣчательно, что здѣсь ясно проступаетъ противолютеранское настроеніе Зиновія и его вниманіе къ событіямъ, связаннымъ съ иконами.

[107]) *„Истины показанія"*, с. 975.

[108]) Иванъ Забѣлинъ, *Домашній бытъ русскихъ царей*, I, третье изд., Москва, 1895, с. 149—170. J. Myslivec, *К иконографіи русских святых*, Byzantinoslavica, IV, 2, 1932, с. 424—425, 429.

[109]) J. Myslivec, *Liturgické hymny* 496 и предыдущія.

[110]) Д. А. Григоровъ, ук. соч., с. 5. Едва ли былъ онъ и при Зиновіи.

[111]) Ѳ. И. Буслаевъ, *Литература русскихъ иконописныхъ подлинниковъ*, Сочиненія, II, СПБ., 1910, с. 346, 356.

Зиновій былъ, какъ видно, среди тѣхъ, кто оборонялъ смыслъ и форму исконнаго иконописанія. Но у него, какъ и у митроп. Макарія и даже у Максима Грека, нѣтъ ощущенія иноземныхъ западныхъ вліяній на иконы мистико-дидактическаго содержанія: онъ, разсуждая лишь о богословской оправданности и выдержанности иконы, не подозрѣвалъ о неправославныхъ истокахъ отдѣльныхъ деталей.

Можно утверждать, что только одинъ Висковатый проявилъ въ данномъ направленіи проницательность и совершенно справедливо указалъ на отдѣльные признаки „латыньскаго мудрованія", — быть можетъ, потому, что общался съ иностранцами и отъ нихъ могъ получить нѣкоторыя свѣдѣнія.[112]

Несомнѣнно, однако, что критика Зиновіемъ „Сказанія о иконѣ Богоотци" представляетъ собой наиболѣе послѣдовательное возраженіе на новыя иконописныя темы. Конечно, и сомнѣнія, какъ можно предполагать, общаго характера архіепископа Геннадія, и осторожные, уклончивые отвѣты Максима Грека, и нѣсколько расплывчатыя формулировки Стоглава не могутъ равняться съ конкретной богословской критикой Зиновія. Совершенно расходится Зиновій съ мыслями митрополита Макарія въ его рѣчи на соборѣ 1553—54 года. Однѣ только глубокія, хотя и опасливо выраженныя, замѣчанія Висковатаго, не свободныя, впрочемъ, отъ промаховъ,[113] даютъ справедливую оцѣнку новымъ иконамъ. Висковатый совпадаетъ съ мнѣніемъ Зиновія и превосходитъ его въ ясности постановки проблемы. Свидѣтельства Зиновія, высказанныя позднѣе Висковатаго, обнаруживаютъ дальнѣйшее движеніе русской мысли въ обсужденіи существа иконописи.

Но, въ то же время, при разсмотрѣніи вышеизложеннаго матеріала становится яснымъ, что волну новыхъ иконописныхъ сюжетовъ не могли уже задержать никакія постановленія соборовъ, разъясненія знатоковъ или сомнѣнія отдѣльныхъ лицъ. Мистико-дидактическія темы, отвѣчая, очевидно, потребности „богословскихъ размышленій въ краскахъ", входили въ русскую иконопись уже стихійно. Вмѣстѣ съ тѣмъ, всё больше утрачивалось также и чувство традиціонности, сдержанности и аскетической выдержанности иконописнаго исскуства. Въ XVII столѣтіи этотъ процессъ расширенія иконописныхъ темъ приведетъ, въ концѣ концовъ, иконопись къ „секуляризаціи", къ внутреннему кризису и обмельчанію и одновременно дастъ новые интересные образцы борьбы русской мысли за утвержденіе иконнаго искусства „по существу и подобію".

Ник. Андреевъ.

Прага.

---

112) Съ 1549 года Висковатый получилъ назначеніе принимать пословъ. Ему передаются грамоты онъ присутствуетъ при пріемахъ и переговорахъ съ иностранцами. С. А. Бѣлокуровъ, *О посольскомъ приказѣ*, Чтенія въ Обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ, 1906, III, с. 23—25. Кромѣ того, Висковатый самъ признался, что „о крылѣхъ, что покрыто тѣло" Христа, „слыхалъ у Матіа у Ляха", Розыскъ, с. П҃В.

113) Ник. Андреевъ, *О дѣлѣ дьяка Висковатаго*, с. 237—239.

MÖNCH ZINOVIUS VOM KLOSTER OTEN ÜBER DIE VEREHRUNG UND DAS MALEN VON IKONEN

von

N. ANDREEV

Der Mönch Zinovius aus dem Kloster Oten bei Nowgorod ist als Verfasser einiger beteutenden polemischen theologischen Schriften des XVI. Jahrhunderts bekannt. Die Überlieferung behauptet, er wäre Schüler von Maxim Grek, was aber, wie in der vorliegenden Abhandlung eben gezeigt wird, ziemlich zweifelhaft ist. Ungewiß ist auch das, was die Überlieferung über die Verbannung des Zinovius in das Otensche Kloster besagt: jedenfalis in den Jahren, als er seine Hauptschriften schrieb, lebte er in jenem Kloster frei, auch sind seine Schriften durchaus im Geiste der damals in Moskau herrschenden kirchlichen Doktrin des Josef von Wolokolamsk verfaßt. Dabei scheint Zinovius bei seinen Zeitgenossen große Autorität besetzt zu haben: man wandte sich an ihn mit religiösen Zweifeln, sein Name wurde von den Ketzern mißbraucht, Auszüge aus seinen Schriften wurden später in Abschriften verbreitet.

Die Frage von der Verehrung der Ikonen, die Zinovius in seiner Schrift „Die Bezeugung der Wahrheit" behandelt, war dem religiösen Leben des Moskauer Rußlands nicht fremd. Die ikonoklastischen Tendenzen vertrat die benannte Sekte der „Judaisierenden" (Ende des XV.—Anfang d. XVI. J): nach einigen Anzeigen waren sie schon in der Lehre Baschkins in den 50-er Jahren des XVI. J. angedeutet und durch Theodosius Kosoj genau formuliert. Das Moskauer apologetische Schrifttum (vertreten z. B. durch Josef von Wolokolamsk und Maxim Grek) lehnte sich eng an die byzantinischen Verteidiger der Ikonenverehrung.

In der Abhandlung wird gezeigt, daß die Art, wie der Mönch Zinovius die Ikonenverehrung verteidigt, sowohl im Ganzen, als auch in Einzelheiten der Beweisführung nichts anderes ist, als treue Befolgung der byzantinisch-russischen apologetischen Tradition. Allerdings es ist keine schülerhafte Wiederholung. Er wählt frei seine Beweise. Dabei läßt er ganz bei Seite das christologische Problem, das für die byzantinischen Apologeten der Ikonenverehrung grundlegend war. Er stellt in den Vordergrund vor allem den Unterschied zwischen der Ikone und dem Idol und somit bleibt im Kreise der gegen den jüdischen Standpunkt gerichteten Beweise.

Vom großen Interesse sind dagegen die Reflexionen Zinovius' anläßlich der neuen Ikone symbolischen Inhalts, die bei den Zeitgenossen starke Zweifel hervorrief. Das, was er vom Inhalt und der Komposition der neuen Ikone gehört oder gelesen haben mag, hat ihn zu einer ablehnenden Kritik veranlaßt.

Zinovius fand, daß es nicht ziemt, den Gott Sabaoth in der Gestalt von David darzustellen. Unzulässig ist es auch Christus in Harnisch und Helm zu zeichnen, Cherubinen und andere symbolische Details darzustellen. Zinovius erkannte nur die historisch-realistische Darstellungsart im Sinne der Bestimmung des V.—VI. ökumenischen Konzils und der kirchenväterlichen Überlieferung an.

Die von Zinovius kritisierten Kompositionen und mystisch-didaktischen Themen riefen schon früher starke Zweifel hervor: Erzbischof Gennadius verbat sie Anfang des XVI. J. in Pleskau, darüber hatte auch Maxim Grek zu entscheiden, der sich über die neuen Ikonen höchst reserviert, ja negativ geäußert hat. Im bekannten Prozeß des Djaks Viskovatyj (1553—1554) war ebenfalls darüber die Rede. Die neue Darstellungsart fand unerwarteterweise ihren Verteidiger in der Person des Mitropoliten Makarius, der selber noch vor zwei Jahren, auf dem Stoglawer Konzil, jegliche Neuerungen verurteilte, darin aber irrtümlicherweise die alte Tradition zu erkennen glaubte.

Die Meinung, die Viskovatyj vertrat, war indessen die richtige. Mit seiner Meinung stimmt auch jene des Zinovius überein. War bei Viskovatyj das Problem viel klarer gestellt, so hat dagegen Zinovius eine viel konkretere theologische Kritik der neuen ikonografischen Darstellungsart geliefert.

НИКОЛАЙ ПЕТРОВИЧЪ ЛИХАЧЕВЪ

(1862—1936.)

Въ первой половинѣ этого года въ Россіи умеръ Николай Петровичъ Лихачевъ. Среди представителей русской исторической науки за послѣдніе полвѣка (первыя работы Н. П. появились въ 80-хъ годахъ прошлаго столѣтія) Н. П. Лихачевъ занималъ почетное мѣсто. Разносторонній и авторитетный изслѣдователь, ученый исключительной эрудиціи, магистръ и докторъ русской исторіи, профессоръ университета и Археологическаго Института, членъ Археографической Комиссіи и многочисленныхъ научныхъ обществъ, членъ Академіи Наукъ, Н. П. Лихачевъ работалъ всю свою жизнь чрезвычайно интенсивно. Огромная изслѣдовательская дѣятельность Н. П. тѣмъ болѣе цѣнна, что въ своихъ работахъ онъ всегда стремился использовать неопубликованный сырой матеріалъ изъ архивовъ, собраній, коллекцій. Поэтому, изслѣдованія Н. П. часто имѣютъ не только аналитическое значеніе, но могутъ служить источниками историческихъ данныхъ, какъ критически провѣренныя сводки фактовъ.

Кругъ научныхъ интересовъ Н. П. былъ широкъ. Вниманіе къ культурной и политической исторіи соединялось у Н. П. съ интересами археолога, палеографа, искусствовѣда. Вопросы по исторіи Россіи дополнялись занятіями по исторіи Византіи. Общее количество работъ, замѣтокъ, изданій и комментаріевъ, принадлежащихъ Н. П., чрезвычайно велико — разбросаны они въ самыхъ разнообразныхъ изданіяхъ.

Въ частности, много вниманія посвятилъ Н. П. Московской Руси: „Разрядные дьяки XVI в.“, 1888 (магистерская диссертація Н. П.); историко-археографическій очеркъ „Бумага и древнѣйшія бумажныя мельницы въ Московскомъ государствѣ“, 1891 (докторская диссертація Н. П.); „Дѣло о пріѣздѣ въ Москву Антонія Поссевина“, 1893 (работа, между прочимъ, замѣчательна попыткой установленія автографа Іоанна Грознаго); „Мѣстническія дѣла 1563—1605 гг.“, 1894; „Библіотека и архивъ московскихъ государей въ XVI ст.“, 1894; „Боярскій списокъ 1611 г.“, 1895 и др.

Въ значительной степени на новыхъ матеріалахъ построены Н. П. „Лекціи по дипломатикѣ“, 1897; „Дипломатика“, 1901; „Русская сфрагистика“, 1900; „Древнѣйшая сфрагистика“, 1906. Трехтомное изслѣдованіе Н. П. „Палеографическое значеніе бумажныхъ водяныхъ знаковъ“, 1899, является одной изъ основныхъ русскихъ работъ по палеографіи. Исключительное значеніе для изученія русской иконы принадлежитъ капитальному изданію Н. П., въ свое время высоко оцѣненному Н. П. Кондаковымъ, „Матеріалы для исторіи русскаго иконописанія“, 2 тома снимковъ, 1906. Къ сожалѣнію, изданіе осталось незаконченнымъ.

Исторіи иконописи Н. П. посвятилъ рядъ изслѣдованій: „Историческое зна-

ченіе итало-греческой иконописи. Изображеніе Богоматери въ произведеніяхъ итало-греческихъ иконописцевъ", 1911 — сочиненіе, въ которомъ авторъ развиваетъ взгляды на т. наз. итало-греческую иконопись согласно концепціи Н. П. Кондакова; „Манера письма Андрея Рублева", 1907; „Царскій изографъ Іосифъ и его иконы", 1897; „Лицевое житіе св. благов. князей русскихъ Бориса и Глѣба", 1907; „Хожденіе св. апостола и евангелиста Іоанна Богослова", 1911 — работа, опирающаяся на изученіе лицевыхъ рукописей XV и XVI вѣковъ, и др.

Результатомъ его архивныхъ поисковъ явились работы: „Книгопечатаніе въ Казани за первые пятьдесятъ лѣтъ существованія въ этомъ городѣ типографіи", 1895; „Сборникъ актовъ, собранныхъ въ архивахъ и библіотекахъ", 1895; „Каталогъ манифестовъ, указателей и разныхъ летучихъ русскихъ изданій", 1895; „Грамота рода Осоргиныхъ", 1906; „Генеалогическая исторія одной помѣщичьей библіотеки", въ журн. „Русскій Библіофилъ", 1913, ном. 5 — описаніе библіотеки, ставшей основой огромнаго книгохранилища Н. П.

Н. П. былъ не только проницательнымъ и усерднымъ изслѣдователемъ, но, быть можетъ, еще въ большей степени страстнымъ коллекціонеромъ: имъ были собраны огромныя коллекціи византійскихъ, русскихъ, восточныхъ и западно-европейскихъ древностей. Замѣчательное собраніе византійскихъ, греческихъ и русскихъ иконъ Н. П., переданное Русскому Музею, положило, въ сущности, начало отдѣлу иконописи въ музеѣ. Палеографическая коллекція Н. П., переданная имъ Академіи Наукъ въ 1925 г. легла въ основаніе Музея Палеографіи. Въ современной русской спеціальной литературѣ цѣлый рядъ работъ опирается на матеріалы изъ собраній Н. П.

Несмотря на высокій возрастъ (умеръ онъ 74-хъ лѣтъ), Н. П. продолжалъ научную работу. Новѣйшія, намъ извѣстныя, публикаціи его были: „Письмо Смутнаго Времени", Русский Исторический Журнал, кн. 7, 1921; „Новые данные о Земском Соборе 1616 г.", тамъ же, кн. 8, 1922; „О составлении перечня изданных русских актов", 2-ое изд., 1923; „Датированные византийские печати", Известия ГАИМК, III, 1924; „Византийские экзагии", Известия Академии Наук, XIX, 1925; „Гуманистическое письмо и автографы гуманистов, — рукопись, коллекционированная Анджело Полицианом", Известия Академии Наук, ном. 9, 1926 — работа по латинской палеографіи эпохи Возрожденія; „Материалы для истории византийской и русской сфрагистики", вып. I, Труды Музея Палеографии, I, 1928, — тема, которую Н. П. разрабатывалъ въ теченіе многихъ лѣтъ.

Ник. Андреевъ.

В. Н. ЗЛАТАРСКІЙ

(памятка)

15 декабря 1935 года въ Софіи, послѣ долгой болѣзни, скончался Василій Николаевичъ Златарскій, крупнѣйшій историкъ средневѣковой Болгаріи и, такъ какъ послѣдняя, на протяженіи Среднихъ Вѣковъ, была тѣсно связана съ имперіей

восточныхъ василевсовъ, выдающійся историкъ Византіи. Въ его лицѣ сошелъ въ могилу глубокій знатокъ судебъ Византіи на Балканскомъ полуостровѣ, а, въ моей личной жизни, мой старѣйшій другъ.

Это было очень давно, въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ прошлаго столѣтія. Какъ то разъ утромъ, къ намъ, въ третій классъ Петербургской Первой Классической Гимназіи, гдѣ я въ то время учился, привели мальчика-болгарина, Златарскаго; его посадили на отдѣльную скамейку, около учительской кафедры, и въ теченіе полугода никогда не спрашивали, чтобы дать ему время освоиться съ русскимъ языкомъ. Онъ былъ пансіонеромъ гимназіи, то-есть жилъ и питался тамъ.

Вмѣстѣ окончили мы Первую Гимназію; одновременно поступили мы на историческое отдѣленіе историко-филологическаго факультета Петербургскаго Университета и одновременно начали заниматься въ семинаріи знаменитаго византиниста той эпохи, профессора и академика, В. Г. Васильевскаго.

Въ тѣ далекіе годы нашей юности Златарскій былъ не только моимъ личнымъ другомъ; онъ вошелъ въ нашу семью и былъ всегда желаннымъ и частымъ гостемъ.

Послѣ окончанія Университета мы разстались надолго. Златарскій уѣхалъ къ себѣ на родину, гдѣ сдѣлался профессоромъ Софійскаго Университета и членомъ Болгарской Академіи Наукъ. Послѣ отъѣзда Златарскаго изъ Россіи, я его видѣлъ лишь два раза: одинъ разъ въ Петербургѣ, незадолго до начала міровой войны, другой разъ я провелъ недѣлю въ тѣсномъ общеніи съ нимъ, въ сентябрѣ 1934 года въ Софіи, куда я пріѣхалъ на Международный Конгрессъ Византинистовъ. Когда 21 сентября я простился со Златарскимъ на его квартирѣ (онъ лежалъ въ постели изъ за болѣзни ноги), я никакъ не предполагалъ, что это будетъ наше послѣднее свиданіе.

Въ Петербургскомъ Университетѣ, въ нашемъ семинаріи проф. Васильевскаго образовалась группа студентовъ, которые живо и серьезно заинтересовались исторіей вообще и изъ которой позднѣе вышли извѣстные спеціалисты въ различныхъ областяхъ исторической науки: по исторіи Россіи А. Е. Прѣсняковъ, Н. П. Павловъ-Сильванскій, И. И. Лаппо; по всеобщей исторіи Э. Д. Гриммъ; по исторіи Церкви Б. М. Меліоранскій; по исторіи Византіи В. Н. Златарскій; къ послѣдней спеціальности позволю причислить и себя самого.

Златарскій сразу обратилъ на себя вниманіе Васильевскаго. По указанію послѣдняго, онъ сталъ заниматься письмами Константинопольскаго патріарха X-го вѣка, Николая Мистика, которыя давали много свѣжаго матеріала для болгаро-византійскихъ отношеній въ ту эпоху. Златарскій написалъ прекрасную работу по этому вопросу, которую Васильевскій высоко цѣнилъ. Позднѣе, въ нѣсколько переработанномъ видѣ, она была напечатана въ Болгаріи.

Златарскому принадлежитъ очень много работъ въ области болгаро-византійскихъ отношеній въ средніе вѣка. Но, конечно, фундаментальный его трудъ — это его написанная на болгарскомъ языкѣ подробная исторія Болгаріи въ средніе вѣка, еще не напечатанная полностью. Исторія средневѣковой Болгаріи настолько переплелась съ исторіей Византіи, что иногда бываетъ трудно провести точную границу между исторіей Болгаріи и Византіи. Съ точки зрѣнія византиниста, я бы могъ назвать этотъ трудъ „Исторія Византийской Имперіи въ ея отношеніи къ Балкан-

скому полуострову". Одна изъ отличительныхъ чертъ „Исторіи" Златарского — это удивительное знакомство автора съ источниками и литературой.

Я не имѣю въ виду сдѣлать общую оцѣнку всѣхъ трудовъ Златарскаго, — это, безъ сомнѣнія, сдѣлаютъ его ближайшіе коллеги въ Болгаріи и въ другихъ славянскихъ странахъ, а также византинисты въ спеціальныхъ органахъ по византиновѣдѣнію. Я хочу лишь отмѣтить, что византиновѣдѣніе потеряло въ лицѣ Златарскаго очень крупнаго спеціалиста.

Вѣчная тебѣ память, большой ученый и мой дорогой старый другъ!

А. Васильевъ.

New York City,
6 марта 1936.

В. Н. Златарскій родился въ 1866 г. въ Великомъ Тырновѣ. Двѣнадцатилѣтнимъ мальчикомъ онъ былъ отвезенъ въ Петербургъ, гдѣ и получилъ среднее и высшее образованіе. Въ петербургскомъ университетѣ ближайшими учителями Златарскаго были византологъ В. Г. Васильевскій и славистъ В. И. Ламанскій. Послѣ окончанія высшаго образованія въ Россіи, Златарскій слушалъ въ Вѣнѣ лекціи историка Болгаріи — Иречека, а въ 1893—5 г. г. занимался археологіей въ Берлинѣ. Трое упомянутыхъ знаменитыхъ ученыхъ и создали изъ Златарскаго историка древней Болгаріи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и византолога, поскольку обѣ эти области исторіи нераздѣльно связаны для VII—XIV вв.

Съ 1895 г. начинается преподавательская дѣятельность Златарскаго въ Софіи, гдѣ онъ провелъ всю свою жизнь. Смертъ застала его ординарнымъ профессоромъ софійскаго университета, вице-президентомъ болгарской Академіи Наукъ, предсѣдателемъ „Историческо Дружество", создателемъ цѣлой школы болгарскихъ историковъ.

Вся 35-лѣтняя научная работа Златарскаго была направлена, гл. обр., на древнюю исторію Болгаріи и цѣлью его было написать „Исторію болгарскаго государства въ средніе вѣка" отъ его начала до покоренія Болгаріи турками въ 1396 г. Смерть не позволила Златарскому полностью осуществить задуманнаго: онъ успѣлъ издать въ 1919 г. 1-ую часть І-го тома своей „История на българската държава презъ срѣднитѣ вѣкове", охватывавшую періодъ отъ появленія Болгаръ въ Европѣ до 852 г. (485 стр.), въ 1927 г. — вторую часть І-го тома: „Отъ славянизаціи государства до паденія перваго царства", 852—1018 г. г., (893 стр.) и въ 1934 г. — III-ій томъ — эпоха византійскаго владычества 1018—1187 гг. (565 стр.); IV-ый томъ, уже приготовленный къ печати, не успѣлъ выйти при жизни автора; V-ый же томъ совсѣмъ не былъ имъ законченъ. Кромѣ этого основного, классическаго своего труда, Златарскимъ написано около полутораста замѣтокъ, статей и работъ по древней исторіи Болгаріи. Нѣкоторыя изъ нихъ въ значительной мѣрѣ вошли затѣмъ въ его главный трудъ, но многія остаются самостоятельными изслѣдованіями, разрабатывающими вопросы подробнѣе, чѣмъ они излагаются въ „Исторіи болгарскаго государства"; особенно цѣнны тѣ работы, которыя появились послѣ того, какъ тѣ же темы

уже были изложены Златарскимъ въ его „Исторіи". Къ такимъ болѣе крупнымъ работамъ относится прежде всего кандидатское сочиненіе въ петербургскомъ университетѣ „Письма цареградскаго патріарха Николая Мистика къ болгарскому царю Симеону" (эта, какъ и всѣ послѣдующія работы Златарскаго написаны по-болгарски; 1894—5); далѣе: „Письма византійскаго императора Романа Лакапина къ болгарскому царю Симеону" (1896), „Международныя отношенія Болгаріи при первыхъ Асѣняхъ" (1908), „Извѣстія о болгарахъ въ хроникѣ Симеона Метафраста и Логаѳета" (1909), „Греческо-болгарскій союзъ 1204-5 г." (1913), „Посланіе цареградскаго патріарха Фотія къ болгарскому князю Борису въ славянскомъ переводѣ" (1916), „Болгарскіе архіепископы-патріархи перваго царства" (1924), „Западно-Болгарское царство до провозглашенія царемъ Самуила" (1926), „Политическая дѣятельность царя Симеона, 897—927" (1928), „Политическое положеніе сѣверной Болгаріи въ XI и XII вв." (1929), „Политическая жизнь Болгаріи при царѣ Симеонѣ" (1930), Иванъ-Асѣнь II, 1218—1241 (1930), „Возстаніе Петра Деляна въ 1040—41 году" (1931), „Намѣстники-правители Болгаріи въ царствованіе Алексѣя I Комнена" (1932), „Прошлое Петра Асѣня, главаря возстанія 1185 г." (1933).

Кромѣ перечисленныхъ важнѣйшихъ работъ по древней исторіи Болгаріи, Златарскимъ написанъ рядъ изслѣдованій, посвященныхъ разбору греческихъ надписей, касающихся древнѣйшаго періода исторіи Болгаріи; много разъ Златарскій возвращался къ разбору т. наз. болгарскаго именника, памятнику, заключающему въ себѣ имена болгарскихъ хановъ и даты ихъ правленія; объясненіе этого памятника, въ частности вопросъ о древне-болгарскомъ лѣтосчисленіи, является однимъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ въ современной туркологіи.

Къ работамъ синтетическаго характера относится „Geschichte der Bulgaren. I. Teil. Von der Gründung des bulgarischen Reiches bis zur Türkenzeit (679—1396); Leipzig, 1918; по новой исторіи Болгаріи — „Новая политическая и соціальная исторія Болгаріи и Балканскаго полуострова" — курсъ лекцій, читанный въ Болгарскомъ Ближневосточномъ Институтѣ въ 1920—21 гг. (1921).

Какъ въ своей „Исторіи", такъ и въ отдѣльныхъ изслѣдованіяхъ касался Златарскій и русской исторіи въ связи съ исторіей Болгаріи. Такъ во 2-ой части I-го тома „Исторіи" онъ подробно разбиралъ походы Святослава Кіевскаго въ Болгарію; во II-мъ томѣ, въ отдѣльномъ прибавленіи (8-омъ) „О народности пятитысячнаго отряда, присоединившагося къ византійцамъ передъ битвою при Левуніонѣ" (1091 г.). Златарскій отвергаетъ мнѣніе Васильевскаго о томъ, что это были русскіе съ галицкимъ княземъ Василькомъ Ростиславичемъ, и считаетъ, что этотъ отрядъ состоялъ изъ родопскихъ болгаръ; въ отдѣльной статьѣ „Какой народъ подразумѣвается у Анны Комнинъ подъ „γένος τι Σκυθικόν" (1932), переселившійся ок. 1083 г. съ сѣвера на Дунай, Златарскій, отвергая мнѣнія русскихъ ученыхъ (Васильевскаго, Голубовскаго, Кулаковскаго), видѣвшихъ въ нихъ русскихъ, доказываетъ, что это были узы-торки. Интересное добавленіе къ работамъ А. А. Шахматова о древнѣйшихъ русскихъ лѣтописныхъ сводахъ Златарскій далъ въ своей статьѣ „Болгарскій историко-литературный элементъ въ русской лѣтописи". Рядъ работъ Златарскаго касается русско-турецкихъ войнъ: „Какъ былъ взятъ русскими Адріанополь и какъ былъ заключенъ адріанопольскій миръ 1829 года" (1930), „Александръ II и болгар-

скій церковный вопросъ" (1923 и 1929); „Первые болгарскіе депутаты въ Россіи" (1928).[1]

Съ самого основанія Института имени Н. П. Кондакова Златарскій сталъ его почетнымъ членомъ, сотрудничалъ въ изданіяхъ Института и радушно откликался на всякія научныя нужды Института. Златарскій былъ неизмѣннымъ большимъ другомъ русскихъ. Русскимъ, бывшимъ въ Софіи на V-омъ съѣздѣ русскихъ ученыхъ въ 1930 г. и на IV-омъ византологическомъ съѣздѣ въ 1934 году, заботливость Златарскаго о насъ, его гостепріимство и радушіе — особенно памятны.

Д. Р.

---

[1]) Списокъ работъ В. Н. Златарскаго за время 1894—1925 гг. см. въ „Сборникъ въ честь на Василь Н. Златарски", изданный къ 30-лѣтнему юбилею его научной и профессорской дѣятельности (Софія, 1925); работы за 1926—1935 гг. — въ Byzantion, т. X, с. 808—811. Всего 176 названій. Характеристику работъ Златарскаго см. у J. Bidlo, въ Ročenka Slovanského Ústavu, VIII, v Praze, 1936, с. 136—153.

БИБЛІОГРАФІЯ

Kurt Weitzmann, Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Mit 94 Abbildungen im Text und 93 Lichtdrucktafeln. Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, Abteilung Istanbul, 1935, Berlin, 93 S.

Книга Kurt Weizmann разсматриваетъ матеріалъ византійскихъ миніатюръ. Авторъ разбираетъ въ главѣ 1-ой: Миніатюры византійцевъ и близкихъ имъ школъ въ областяхъ византійскаго вліянія; въ главѣ 2-ой: Центрально-малоазійскія школы; въ 3-ей: Восточныя окраинныя области; въ 4-ой: Итальянскій кругъ миніатюръ. Книга великолѣпно издана. Подробная рецензія о ней, принадлежащая проф. А. Н. Грабару, будетъ помѣщена въ слѣдующемъ томѣ „Seminarium Kondakovianum".

L. Bréhier. La sculpture et les arts mineurs Byzantins. Paris 1936. In 4°. 109 стр., XCVI табл.

Хорошо изданное общее обозрѣніе византійской скульптуры и прикладныхъ искусствъ суммируетъ выводы спеціальныхъ работъ и цѣнно, какъ собраніе хорошо подобранныхъ и хорошо исполненныхъ воспроизведеній. Текстъ, не обремененный библіографическими ссылками, состоитъ изъ главъ, дающихъ характеристику отдѣльныхъ группъ и описанія воспроизведенныхъ на таблицахъ памятниковъ.

Византійская скульптура разсматривается, какъ продолженіе „классической". Далѣе авторъ указываетъ на общее измѣненіе техники и стиля въ V—VII вѣкахъ и на вліяніе арабской и армянской декоративной пластики.

Вторая часть посвящена памятникамъ прикладныхъ искусствъ: скульптурѣ на полудрагоцѣнныхъ камняхъ, рѣзной слоновой кости, рѣзбѣ по дереву, бронзѣ, ювелирнымъ издѣліямъ и эмали, монетамъ и печатямъ, керамикѣ и стеклу, тканямъ. Воспроизведенія очень хороши, но мнѣ кажется, не слѣдовало бы въ отдѣлѣ тканей переиздавать старыя литографическія таблицы Lessing'a, а воспользоваться непосредственно фотографіями.

Н. Т.

Adolph Goldschmidt und Kurt Weizmann. Die Byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X—XIII Jahrhunderts. II: Reliefs Berlin, Bruno Cassirer 1934. In fol. 96 стр. текста. 80 табл.

Необходимость собрать памятники византійской скульптуры въ одинъ корпусъ очевидна. Надо быть весьма благодарнымъ авторамъ, собравшимъ и опубликовавшимъ большое количество разсѣянныхъ повсюду памятниковъ и снабдившимъ ихъ хорошимъ описаніемъ и всѣми необходимыми библіографическими справками. Трудъ поистинѣ громадный.

Томъ II заключаетъ въ себѣ преимущественно рѣзныя иконы и иконные триптихи. Всего опубликовано 243 памятника.

Классификація византійской рѣзной кости представляетъ необычайно трудную задачу, въ виду почти полнаго отсутствія датированныхъ памятниковъ, на которые можно было бы опираться. Большинство памятниковъ находится въ музеяхъ и ризницахъ Европы, часть изъ нихъ попала туда вѣроятно еще послѣ разгрома Константинополя крестоносцами.

Весь матеріалъ раздѣленъ на 5 группъ. Въ основу раздѣленія положены стилистическія особенности. Вся система классификаціи базируется на пяти важнѣйшихъ датированныхъ памятникахъ: N 34 — рѣзная кость, изображающая Христа, вѣнчающаго Романа II и Евдокію (945—949), Cabinet de Médailles, Paris (авторъ принимаетъ датировку Tylor и Peirce); N 35 — фрагментъ триптиха Историческаго Музея въ Москвѣ, изображающій Христа, вѣнчающаго

Константина Порфиророднаго; N 77 — реликварій изъ Кортоны съ изображеніемъ Никифора II Θоки (963—969); N 85 — пластинка изъ M. Cluny со сценой вѣнчанія Оттона II и Θеофана (972—983); N 88 — рѣзная кость въ K. Fr. Museum съ изображеніемъ Богоматери, вѣнчающей Льва VI (886).

Первая группа (die malerische Gruppe) объединяетъ памятники, стиль которыхъ указываетъ на зависимость ихъ отъ живописныхъ образцовъ.

Вторая группа (die Romanosgruppe) является чисто скульптурной.

Третья группа — триптихи (Tryptichongruppe) заключаетъ въ себѣ памятники менѣе тонкой работы, ремесленные, предназначенные для широкихъ круговъ.

Четвертая группа (die Nikephorosgruppe) объединяетъ памятники, близкіе по стилю къ реликварію изъ Кортоны.

Пятая группа (Rahmengruppe) стилистически является продолженіемъ предыдущей, и содержитъ главнымъ образомъ небольшія иконы Праздниковъ.

Хронологически весь матеріалъ относится къ X—XIII вѣкамъ.

Небольшія главы введенія даютъ характеристику и стилистическій анализъ отдѣльныхъ группъ. Кромѣ того, каждый отдѣльный памятникъ снабженъ подробнымъ и внимательнымъ описаніемъ и обстоятельной библіографіей.

Мнѣ кажется, что основные принципы классификаціи правильны и единственно возможны. Конечно, не всѣ памятники безоговорочно укладываются въ предложенную авторами схему, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно сомнѣваться въ датировкахъ. Напримѣръ, мнѣ лично кажется, что икону сорока мучениковъ изъ Эрмитажа (№ 9) можно отнести къ болѣе позднему времени, если принять во вниманіе особенности одежды святыхъ (Кубе датируетъ эту икону даже XIV вѣкомъ); интересно наличіе псевдо-куфическихъ надписей на щитахъ св. воиновъ. Рѣзная кость въ K. Fr. Mus. съ изображеніемъ имп. Льва VI по своей иконографіи должна быть сопоставлена съ мозаикой въ нарθикѣ св. Софіи въ Константинополѣ (см. Th. Whittemore, The mosaics of St. Sophia at Istanbul, 1933). Трудно предположить, чтобы мадонна изъ Оснабрюка (№ 140), такъ же какъ и № 139, могла быть византійской работы. Страннымъ кажется наличіе у иконы Божіей Матери изъ Штуттгарта изображенія солнца и мѣсяца; едва-ли эта деталь могла быть на памятникахъ константинопольской работы.

Эти не столько замѣчанія, сколько сомнѣнія не могутъ уменьшать цѣнности этого замѣчательнаго по своей точности и обстоятельности труда. Воспроизведенія довольно хороши, но для столь дорогого изданія типографія могла бы приложить больше старанія: нѣкоторые памятники вышли тускло-сѣрыми. *Н. Т.*

The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Second preliminary report work done in 1933 and 1934. The Mosaics of the Southern Vestibule by Thomas Whittemore. The Byzantine Institute. Oxford University Press, 1936, стр. 57, табл. XX.

Только что выпущенный изъ печати отчетъ о второмъ годѣ работъ по очисткѣ мозаикъ св. Софіи въ Константинополѣ экспедиціей Византійскаго Института во главѣ съ Th. Whittemore содержитъ въ себѣ описаніе мозаикъ южнаго входа нартекса. Подробно описанъ процессъ работы и сдѣлана тщательная характеристика вновь открытой композиціи въ люнетѣ надъ входомъ, гдѣ изображена Богоматерь на тронѣ съ Младенцемъ на колѣняхъ и предстоящіе императоры: Константинъ Великій съ городомъ въ рукахъ и Юстиніанъ I — съ церковью. Опубликованы надписи, находящіяся по сторонамъ императоровъ и содержащія въ себѣ ихъ имена. Th. Whittemore датируетъ эту мозаику концемъ X столѣтія. Внимательно изучена мозаическая техника памятника. Приведена необходимая библіографія и въ приложеніи даны описаніе красокъ и обмѣры. Книга снабжена 20 фототипическими таблицами, наглядно иллюстрирующими текстъ.

Матеріалъ, опубликованный въ разсматриваемомъ отчетѣ, представляетъ собой исключительную цѣнность по своимъ выдающимся техническимъ и художественнымъ качествамъ. *И. О.*

Otto Demus, Die Mosaiken von San Marco in Venedig. 1100—1300. Rudolf M. Rohrer in Baden bei Wien. 1935. 107 Seiten. 50 Abbildungen.

Обстоятельное изслѣдованіе Otto Demus о мозаикахъ собора св. Марка въ Венеціи даетъ прекрасный обзоръ этого памятника. Подробное описаніе расположенія мозаикъ въ храмѣ снабжено планомъ. Сжатый очеркъ общей исторіи мозаики переходитъ въ подробное изложеніе

исторіи мозаикъ въ данной церкви. При этомъ дѣлается и сравнительная стилистическая характеристика мозаичныхъ изображеній. Произведено обозрѣніе позднѣйшихъ, съ XV вѣка, реставрацій, ремонтовъ, передѣлокъ. Въ заключеніе авторъ разсматриваетъ планы, опредѣлявшіе составъ мозаикъ и мѣнявшіе общій характеръ украшеній храма. *Н. А-въ*

H. Zeiss. Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich. Römisch-Germanische Kommission des Archäologischen Institut des Deutschen Reiches. Berlin—Leipzig 1934. (W. de Gruyter). In 4°. 207 стр., XXXII табл.

Первая часть книги занята типологическимъ обозрѣніемъ памятниковъ изъ испанскихъ некрополей и ихъ хронологіей. Далѣе авторъ опредѣляетъ мѣсто, занимаемое вестготскими памятниками Испаніи среди обще-германскихъ древностей. Небольшая глава даетъ краткую исторію Вестготскаго Царства. Въ заключеніе — каталогъ памятниковъ по музеямъ и мѣстамъ находокъ. Весь матеріалъ, состоящій преимущественно изъ фибулъ, пряжекъ и наконечниковъ ремней, очень удачно скомбинированъ и распредѣленъ. Авторъ настаиваетъ на чисто-германскомъ характерѣ вестготскихъ древностей и совершенно не интересуется тѣми элементами, которые были усвоены готами на ихъ пути изъ Юга Россіи въ Испанію. *Н. Т.*

H. Weidhaas, Formenwandlungen in der russischen Baukunst, 1935, Akademischer Verlag, Halle, 108 S., 43 Abbildungen.

Авторъ книги ставитъ себѣ задачей прослѣдить измѣненія формъ въ русскомъ строительномъ искусствѣ. Его не удовлетворяетъ производимое историками искусства констатированіе фактовъ о возникновеніи или о заимствованіи тѣхъ или другихъ формъ. Авторъ хочетъ выяснить основанія, почему именно опредѣленныя формы утвердились въ русскомъ строительномъ искусствѣ.

„Первую главную часть" своей работы авторъ посвящаетъ поискамъ общихъ принциповъ, законовъ (die Gesetze) измѣненія русскихъ строительныхъ формъ. Поиски приводятъ автора къ довольно общимъ разсужденіямъ въ духѣ евразійской доктрины, на которую авторъ и прямо ссылается.

„Вторая главная часть" гораздо болѣе конкретна. Въ ней разсматриваются измѣненія отдѣльныхъ элементовъ: опоры, своды, „боковыя ограниченія строительныхъ конструкцій", т. е. наружныя стѣны, ихъ украшенія и т. д., покрытія. Отдѣльная глава посвящена украшеніямъ внутреннихъ помѣщеній.

Авторъ хорошо знаетъ литературу вопроса. Вторая часть его книги, въ общемъ, интересна, хотя и не всегда систематична.

Поставленной себѣ задачи авторъ, однако, не достигаетъ. *Н. А-въ*

Списокъ лицъ и учрежденій, приславшихъ книги и оттиски въ Институтъ съ 1 апрѣля 1935 г., по 1 августа 1936 г.

Liste des personnes et institutions qui ont envoyé des ouvrages à l'Institut depuis le 1 Avril 1935 jusqu'au 1 Août 1936.

Анастасијевић Д. (Бѣлградъ)
Андреевъ Н. Е. (Прага)
Багровъ Л. Д. (Берлинъ)
Бешевлиевъ В. (Софія)
Борковскій И. (Прага)
Булатовъ А. А. (Нымме, Эстонія)
Булгаковъ С. о. (Парижъ)
Бѣлашъ К. А. (Бостонъ, САСШ)
Валиди А. З. (Вѣна)
Васильевъ А. А. (Нью-Іоркъ)
Велковъ И. (Софія)
Вернадскій Г. В. (Нью-Хэвенъ)
Геннсъ Ю. Б. (Таллиннъ)
Герасимовъ Т. (Софія)
Гессенъ С. І. (Прага)
Иртель П. М. (Таллиннъ)
Коловратъ С. Н. гр. (Діанобергъ, ЧСР)
Лукъяновъ Г. И. (Каиръ)
Ляцкій Е. А. (Прага)
Мельниковъ Е. И. (Прага)
Миятевъ Кр. (Софія)
Младеновъ Ст. (Софія)
Мошинъ В. А. (Панчево)
Окунева И. Н. (Прага)
Орловъ Г. А. (Новый Садъ)
Острогорскій Г. А. (Бѣлградъ)
Расовскій Д. А. (Прага)
Рязановскій В. А. (Харбинъ)
Савицкій П. Н. (Прага)
Сергѣевскій Д. Н. (Сараево)
Смирновъ С. Н. (Бѣлградъ)
Соловьевъ А. В. (Бѣлградъ)
Софроновъ П. М. (Бѣлградъ)
Станојевић Ст. (Бѣлградъ)
Таубе М. А. бар. (Мюнстеръ)
Толль Н. В. (Прага)
Толль Н. П. (Прага)
Фатѣевъ А. Н. (Прага)
Флоровскій А. В. (Прага)
Францевъ В. А. (Прага)
Чернавинъ В. В. (Прага)
Шмурло С. Е. (Прага)
Экkъ А. (Брюссель)
Яшвиль Н. Г. княгиня (Прага)
Σωτηριου Γ .А. (Аѳины)
Alföldi A. (Будапештъ)
Anderson W. (Лундъ)
Banescu N. (Клюжъ)
Bratianu G. I. (Бухарестъ)
Bréhier L. (Шамальеръ)
Girsa I. I. (Прага)
Grecu V. (Черновицы)
Hančar F. (Вѣна)
Jerphanion G. de (Римъ)
Johann-Georg, Herzog zu Sachsen (Фрибургъ)
Jodkowski J. (Гродно)
Jorga N. (Бухарестъ)
Kotwicz Wł. (Львовъ)
Kowalski T. (Краковъ)
Legras J. (Парижъ)
Ložar R. (Мариборъ)

Minns E. N. (Кэмбриджъ)
Moravcsik Gy. (Будапештъ)
Morper J. (Мюнхенъ)
Németh Gy. (Будапештъ)
Nimet A. (Константинополь)
Perdrizet P. (Нанси)
Popplow U. (Лауенбургъ, Германія)
Posvay L. (Прага)
Richter (Берлинъ)
Radón y Font (Бадалона)
Schazmann P. (Бужи-Вилларъ)
Schwarzenberg K. кн. (Орликъ, ЧСР)
Štěpánková V. (Прага)
Tallgren A. M. (Гельсингфорсъ)
Weidhaas H. (Берлинъ)
Weitzmann K. (Берлинъ)
Werner J. (Франкфуртъ н. М.)
Wheeler W. E. (Санъ-Матео, САСШ)
Wulff O. (Берлинъ)
Zeiss H. (Берлинъ)

Братство Православныхъ Богослововъ въ Польшѣ (Варшава)
Българска Академия на Наукитѣ (Софія)
Български Археологически Институтъ (Софія)
Народенъ Археологически Музей (Софія)
Научно-Изслѣдовательское Объединеніе (Прага)
Національный Музей (Львовъ)
Русскій Заграничный Историческій Архивъ (Прага)
Српска Краљевска Академија (Бѣлградъ)
Университетска Библиотека (Софія)
American Institute for Persian Art and Archeology (Нью-Іоркъ)
Archeologisches Institut des Deutschen Reiches. Abteilung Istanbul (Константинополь)
Byzantine Institute (Парижъ)
Filosofická fakulta university Karlovy (Прага)
Gesellschaft für Vergleichende Kunstforschung (Вѣна)
Fogg Art Museum (Харвардъ, САСШ)
Institut Français de Damas (Дамаскъ)
Instytut Zachodnio-Słowiański (Познань)
Královská Česká Společnost Nauk (Прага)
Ministerstvo školství a národní osvěty (Прага)
Muzeum Śląskie (Катовицы)
Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Римъ)
Polska Akademja Umiejętności (Краковъ)
Sankt Georgen Hochschule (Франкфуртъ н. М.)
Slovanský Ústav (Прага)
Société des Bollandiste (Брюссель)
Towarzystwo Przyjaciół Nauk (Познань)
Učená Společnost Šafaříkova (Братислава)
Zemaljski Muzej (Сараево)

Acta Archaeologica (Копенгагенъ)
Analecta Bollandiana (Брюссель)
Annales de l'Institut d'études orientales (Алжиръ)
Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire Orientales (Брюссель)
Annual bibliography of Indian Archaeology (Лейденъ)
Antiquité Classique (Лувенъ)
Årbok (Осло)
Archaeologia Hungarica (Будапештъ)
Archaeologiai Értesitő (Будапештъ)
Archiv Orientální (Прага)
Arta şi Archeologia (Бухарестъ)
Bericht d. Römisch-Germanischen Kommission (Франкфуртъ н. М.)
Biuletyn historji sztuki i kultury (Варшава)
Богословље (Бѣлградъ)
Bulletin d'études orientales (Дамаскъ)
Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaelogy (Нью-Іоркъ)
Bulletinul Comisiunii Monumentelor Istorice (Бухарестъ)
Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher (Аѳины)

Byzantinische Zeitschrift (Лейпцигъ-Берлинъ)
Byzantion (Брюссель)
Dolgozatok a M. Kir. Ferencz József-Tudományegetem Archaeologiai Intézetéből (Сегедъ)
Echos d'Orient (Константинополь-Парижъ)
Ἐλπίς (Варшава)
Embroidery (Лондонъ)
Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν (Аѳины)
Finskt Museum (Гельсингфорсъ)
Glasnik Muzejskega Društva za Slovene (Любляна)
Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini (Сараево)
Годишникъ на Софийския Университетъ (Софія)
Hlídka Archeologická (Прага)
Известия на Българския Археологически Институтъ (Софія)
Körösi Csoma-Archivum (Будапештъ)
Mainzer Zeitschrift (Маинцъ)
Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Institut. Athenische Abteilung. (Аѳины)
Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Institut. Römische Abteilung (Римъ-Мюнхенъ)
Norske Oldfunn (Осло)
Orientalia Christiana Analecta (Римъ)
Orientalia Christiana Periodica (Римъ)
Památky Archeologické (Прага)
Przegląd Archeologiczny (Познань)
Revue d'histoire ecclésiastique (Лувенъ)
Revue des études Slaves (Парижъ)
Rivista di Archeologia Christiana (Римъ)
Ročenka Slovanského Ústavu (Прага)
Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte (Римъ-Фрейбургъ)
Slavia Occidentalis (Познань)
Slavische Rundschau (Прага)
Современныя Записки (Парижъ)
Speculum (Кэмбриджъ, САСШ)
Старинар (Бѣлградъ)
Suomen Museo (Гельсингфорсъ)
T'Oung- Pao (Парижъ-Лейденъ)
Записки Русскаго Научнаго Института въ Бѣлградѣ (Бѣлградъ)
Zprávy Čs. Státního archeologického Ústavu (Прага)

ПРИЛОЖЕНІЕ 1
къ Сборнику статей по археологіи и византиновѣдѣнію,
издаваемаго Институтомъ имени Н. П. Кондакова
т. VIII, 1936 г.

ЗАМѢТКИ
КЪ СЛОВУ О ПОЛКУ ИГОРЕВѢ

NOTES
SUR LA „CHANSON D'IGOR"

Supplément 1
au Seminarium Kondakovianum
vol. VIII, 1936

INSTITUT KONDAKOV
PRAHA 1936

LES NOMS DE TRIBUS DANS LE „СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВѢ"

C'est à Mélioranskiy[1] que revient le mérite d'avoir approfondi l'étude des éléments étrangers du „Слово о полку Игоревѣ".[2] Comme le sujet de ce chant héroïque est puisé dans l'histoire des luttes des Russes méridionaux avec les Turcs „Polovetz", au cours du XII[e] siècle, il est bien naturel d'y trouver un bon nombre d'éléments turcs. Mélioranskiy est de l'avis qu'il faut considérer comme les descendants des Ковуи[3] c'est-à-dire comme des peuplades d'origine turque,[4] les tribus énumérées dans le passage suivant: „А уже не вижду власти сильнаго и богатаго и многовои брата моего Ярослава съ Черниговьскими былями съ Могуты и съ Татраны и съ Шельбиры[5] и съ Топчакы и съ Ревуты и съ Ольберы."[6]

Selon toute probabilité, Mélioranskiy a raison de rapprocher le nom de dignité быля du nom *boila*[7] qu'on retrouve en turc d'Orkhon aussi bien qu'en pétchénègue. Quant à l'origine turque des Ковуи, ce problème fut discuté déjà auparavant par Aristov[8] et Goloubovskiy.[9] Le premier eut l'idée heureuse de comparer le nom de ce peuple au nom de tribu *Qobïy* qu'on rencontre chez les Šor et les Sagaï dans la région de l'Abakan et au Nord de l'Altaï. Bien qu'on ne puisse admettre que sous certaines réserves les rapprochements de ce genre d'Aristov[10] et que l'étymologie du nom reste encore douteuse à cause du *y* final, toujours est-il que l'identité des deux noms paraît au moins fort probable. Étant donné que v. turc, ouïg, dial. sibér. *-b-* passe souvent à *v* (osm., kom, kaz., etc.)[11] et que le changement de *ï* en *u* (ou) est également

---

[1]) П. Меліоранскій, *Турецкіе элементы въ языкѣ „Слово о полку Игоревѣ"*; Изв. Отд. Русск. Яз. и Слов. VII (1902), 2: 286—87.

[2]) Изд. Сабашникова, Москва, 1920, pp. 26—27.

[3]) Le peuple des Kovouï (*Коуи, Ковуи*) est cité, entre 1151 et 1185, dans la région de Tchernigov et de Kiev, par ПСРЛ. II. 427—28, 517, 544, 638—39, 642, 644.

[4]) Меліоранскій, l. c.

[5]) Var. *Шельбиры.*

[6]) Var. *Олбѣры.*

[7]) Меліоранскій, op. cit.

[8]) *Замѣтки объ этническомъ составѣ тюркскихъ племенъ и народностей*, p. 37.

[9]) П. Голубовскій, *Печенѣги, Торки и Половцы*, pp. 147—49.

[10]) Ex. *Qabar = Köbür*, etc.

[11]) On peut citer, à titre d'exemple, le nom du peuple *Sabar* qui, dans les sources syriennes et chez Masʿūdī, ainsi qu'en Sibérie jusqu'à nos jours, est connu sous la forme de *Sabar ~ sabïr* tandis qu'ailleurs on écrit *Savïr* (Németh, Honf. M. Kial. 188); cp. *Qabar ~ Qavar* (ib. 235—37); ouïg. *yabaš ~* alt. tel. *voboš ~* osm. *yavaš ~* kaz. *džïvaš* ‚friedfertig' ~ *Ťšəvaš* nom d'un peuple (ib. 35—36).

fréquent,[12] rien n'empêche d'admettre l'identification proposée par Aristov d'autant plus que les noms des anciens peuples turcs se sont conservés, en bien des cas, comme noms de tribus, soit dans la Sibérie du Sud, dans la région d'Abakan et au Nord de l'Altaï, soit chez les Karakhirghizes, émigrés il y a deux cents ans, des mêmes pays. On peut citer, comme cas analogue, la branche *Dölös* de la tribu Sarïbaγïš des Karakhirghizes qui, avec les clans du nom de *Tölös* chez les Tartares d'Altaï et de Tchouya ainsi que chez les Téléoutes,[13] est en rapport avec le nom du peuple *Töliš* qu'on lit dans les inscriptions d'Orkhon.[14] De même le clan *Tirgäš* des „Schwarzwald-Tataren"[15] est à comparer au peuple *Türgiš* qui figure également dans les inscriptions. Chez les Karakhirgh. la branche *Sabar* de la tribu Sary-baγïš[16] qui existait encore en 1862, pourrait aussi représenter les restes des *Sabïres*, émigrés en Europe il y a quinze siècles.[17]

Par conséquent, au point de vue linguistique et historique rien n'empêche de supposer une relation entre les *Kobïy* de Sibérie et le peuple Ковуи ~ Коуи de Tchernigov, ce qui exclut naturellement l'hypothèse de Sobolevskiy d'après laquelle il s'agirait d'un nom d'origine iranienne (scythe **kauya*).[18]

Pour ce qui est des noms de tribus qui figurent dans l'énumération citée ci-dessus, leur origine turque paraît évidente dès le premier abord, sans compter que toutes ces tribus font partie précisément des Ковуи dont nous venons de parler.

I. Commençons par l'étymologie de *Topчакы*. Bérézine[19] avait déjà remarqué que ce nom est à rapprocher du tchag. *topčaq*. On retrouve le même mot en ouïg. aussi, où *tobïčaq* veut dire „ein grosses Pferd aus dem Westen" Radl. Le tchag. *topčaq* (‚arabisches Pferd, fettes Pferd; a runner, a galoper', etc. Š. Sul.) se rapportait aux chevaux arabes de l'Occident, opposés aux petits chevaux des steppes de l'Asie Centrale. Tous les deux mots remontent à *top* ‚rund' Radl. (Voir aussi le mot *topurčaq* qui veut dire ‚fettes Pferd'.) Au point de vue onomatologique, l'origine de ce nom s'explique sans difficulté. Chez les peuples turcs beaucoup de noms de chevaux sont usités aussi comme noms de personne, cp. *Yorγa*,[20] *Ayγïr*,[21] *Yabaγa*,[22] *Qulan*,[23] *Tay*,[24] *Čubar*[25], etc.

---

12) Ex. *Tuγan* ~ *Tïγan*, *Toγrïl* ~ *Toγrul*, etc.

13) Radloff, *Aus Sib.* I, 216, 230.

14) Thomsen, *Inscr. d'Orkhon*, 146, 149; *Turcica* 94—96.

15) Radloff, *Aus Sib.* I, 213.

16) Аристовъ, *Опытъ* 50.

17) Rásonyi-Nagy: M Ny. XXVII (1931), 315—6.

18) Соболевскій, *Русско-скиөскіе этюды* 10—11.

19) И. Н. Березинъ: Москвитянинъ 1854 вып. VI, 70; Меліоранскій, l. c.

20) ⟨ *yorγa* ‚Passgänger'; ex. krm. Алѣйко *Юрга* Смирновъ, *Крымск. ханство* 121 | kirgh. *Джоргабай* СОК. 276, etc.

21) ⟨ *ayγir* ‚Hengst', ex. kirgh. *Торайгыръ*, nom d'un clan ИИРГО. IX, 82 | *Торгъ-айгыръ* Proben, III. 47.

22) ⟨*yabaγa* ~ *džabaγa*, ‚ein zweijähriges Füllen', ex. kirgh. *Джабага* Гродековъ, *Киргизы*. Прилож. 178; СОК. 248, 292; СОВ. 62, etc. (| sag. *Чабага* Катановъ, Отч. 91).

23) ⟨*Qulan* ‚wildes Pferd, oder Esel'. Ex. *Qulan*, clan de la tribu Qïpčaq. Nalivkin, *Hist. du Khanat de Khokand* 90.

24) ⟨ *Tay*, ‚ein junges Pferd, ein einjähriges Pferd' R. ex. طاى Houtsma, *Ein tü-ar. Glossar* 28, etc.

25) ⟨ *Čubar* ‚eisengraues Pferd, schimmelfüssiges Pferd' R. ex. kirgh. *Чубаръ* СОК. 270 | tchouv. *Ахчубаръ*, *Илчубаръ*, Магн.

Même le nom en question se retrouve chez les Kirghizes sous la forme *Тобычакъ*[26] | tart. du Caucase: *Топучукъ*.[27] Comme nom de tribu, il est attesté par le kirgh. *Каракула-Тобычакъ* ‚Schwarzfalben-*Tobïčaq*' dans la région de Kokpekty.[28]

II. Il n'est pas moins évident que le nom de tribu *Татраны* est également d'origine turque. Je l'ai expliqué brièvement en 1933 à propos des noms de tribus qui sont attestés aussi en Hongrie.[29] Voici les résultats de mes recherches y relatives: „Mit dem im Igor-Lied vorkommenden Stammesnamen Татраны, dem bei *Anna Comnena* (Alexias, éd. Reifferscheid I, 257) erwähnten petschenegischen PN. Τατράνης stellen wir den siebenbürgischen Bach- und Dorfnamen *Tatrang* (im Komitat Brassó, jetzt in Rumänien) und die folgenden zentralasiatischen ON. zusammen: *Tatran*, Ruinen an d. sw. Rande des Tarim-Beckens (S. Hedin, Southern Tibet, Maps. Sh. IV. E. 6; M. A. Stein, Maps. of Chin. Turk. 22 D 4) | *Tatran*, ein Dorf bei Čarqlyγ im Tarim-Becken (Stein, Maps 26) | *Tatran*, ein Fluß ebendort (ebda. 30) | kirgh. *Татранъ*, урочище im Kopaler District (Кирг. Хоз. въ Акмол. Обл. Кустанайск. у. 42).“ Ajoutons encore que le kirgh. *Татранъ*, nom d'урочище se rencontre aussi dans le district de Akmolinsk (ib. Акмол. 78) et que le nom du village *Tatrang* (en Transylvanie) est attesté de la fin du XV[e] siècle: 1484: *Thatrang*[30] 1612: *Thatrang*.[31] Ce nom de lieu est d'ailleurs certainement de beaucoup plus ancien que la première mention qui nous soit parvenue; selon toute probabilité il fait partie de ces anciens noms de lieu d'origine turque qu'on rencontre — peut-être — comme autant de souvenirs de tribus turques y établies pour la défense des frontières et des défilés des Carpathes.[32] À en juger d'après les formes roumaines de ces noms, ils sont antérieurs à la pénétration des Roumains en Transylvanie. Le nom de tribu *Tatran* remonte comme la plupart des noms analogues à un nom de personne. En ce qui concerne l'étymologie de *Tatran* ~ *Tatrang*, nom de personne, c'est certainement un part. imparf. en *-n*: * *Tatïran* (~ * *Tatïrγan*)[33] ‚adoucissant, faisant savoureux' dérivé du verbe *tatïr-* ~ *tatur-*: moyen t. *tatur-* ‚kosten lassen' M. Kāšγ.-Brockelmann ~ tchag. *tatur-* ‚schmecken lassen' *R.*, peut-être aussi ‚adoucir'. Cf. turc, kom. *tat* ‚die Süsse, Geschmack' et ‚kosten, schmecken, süss werden', kas. *tatï-* ~ moyen t. *tatï-* ‚süss sein' ‛M. Kāšγ.

Voici les preuves qu'on peut alléguer en faveur de cette étymologie:

1. Dans les mots trisyllabiques — et notamment dans les participes de ce genre — on rencontre souvent la chute de la voyelle de la seconde syllabe ouverte.[34] 2. Les noms de personne d'un sens analogue sont fréquents chez les peuples turques: ex. v.

---

[26]) *Кирг. хозяйство въ Акмолинск. обл. Кокчетавск. у.* 2; СОК. 64.

[27]) Барановъ, *Сказки горск. татар.* Сборникъ Мат. для Опис. Мѣстн. и Плем. Кавказа XXIII. отд. III. 3.

[28]) Коншинъ, *Матеріалы*, VI, 101.

[29]) Rásonyi-Nagy, *Der Volksname Берендѣи.* Sem. Kond. VI, 224.

[30]) Székely Oklevéltár, I, 245.

[31]) Quellen zur Gesch. d. Stadt Kronstadt VI, dans le Diarium de Weyss.

[32]) Cp. *Csik*, *Ojtoz*, *Tömös*, *Brassó*, *Törcsvár*, *Talmács*, *Szeben*, etc. dont l'étude sera reprise ailleurs.

[33]) Cp. hongr. *tátorján* ‚Crambe tatarica' ⟨ * *taturγan.* Pour d'autres noms de plante de formation analogue cp. ouïg. *yolduraγan* (Rachmati, Heilkde I, 460) et osm. tchag. *baldïrγan* ~ hongr. *bojtorján* (Gombocz, *Bulg.-tü. Lw.* 48).

[34]) Radloff, *Phonetik* 92.

hongr. (Ἰουτοτζᾶς[35] ⟨ turc *jutudžu*, „Feinschmecker“[36] kirgh. *Татукпай*[37] ‚Geschmack, Süssigkeit‘ *R.*)|1812: bachk. *Татлыбай;*[38] kirgh. *Татлыбай,*[39] clan de la tribu Džaγalbayli̊.[40] Même en tchouv. on retrouve, à côté de *Таманъ* (dérivé du verbe *tat-*), le participe sans élision du causatif *tatar-* (~ *tati̊r-*) sous la forme *Татаранъ*.[41] Quant à la catégorie morphologique de ce nom, les participes de ce genre s'emploient souvent aussi comme noms de personne; ex. *Qalan* < *qal* — ‚bleiben‘ *R.*, *Buzan* < *buz* — ‚zerstören‘ *R.*,[42] *Тартанъ* < *tart-* ‚fortziehen, schleppen‘ *R.*[43]

III. On peut ranger parmi ces noms faciles à analyser aussi celui de la tribu Ольберы ~ Ольбѣры, qu'on peut rapprocher, d'après les sources russes, du nom de l'envoyé du prince Mstislave chez les Bérendiens: 1159: ωлбырѧ шерошевича (acc.) ПСРЛ. II, 501.[44] Mélioranskiy propose d'y voir le mot mongole *ölübür* ‚хворый, слабый здоровьемъ‘,[45] ce qui nous paraît tout à fait invraisemblable. Abstraction faite du pluriel en *-t* de certains noms de tribu turcs, on ne voit apparaître des éléments mongoles que dès l'époque de Čingхis. On peut, au contraire, supposer que l'*o* de ce nom remonte à *a* comme cela est fréquent dans la transcription des noms turcs dans les annales russes. Voici quelques cas analogues: 1251: Олабуга < *Alabuga*[46] | 1103: Олтунопа < *Altunapa*[47] | 1281: Олчадій < *Alči̊day*,[48] etc. Selon le témoignage des autres noms du même type, nous avons affaire à une forme *Alper* qui veut dire ‚homme vaillant‘. C'est sous ce nom que les anciennes inscriptions mentionnent vers 713 les Arabes de Qouteiba en lutte avec les Turcs.[49] En tant que nom de personne, il est comparable aux noms tels que *Alp-γāzi*, *Alp-xan*,[51] *Alp-Tegin*,[52] *Alp-yürek*,[53] *Alp-aba*,[54] etc. On retrouve le nom d'*Alper*, à une date assez ancienne, aussi sous la forme *Alpar*, due à l'harmonie vocalique: 1227: Алпъ-Эръ ханъ[55] | (1255: *Olper*, dans un document hongrois[56] | 1279: *Alpar* et *Uzur* domini de comanis[57] | 1499: Georgius de

---

35) Konstantinos Porphyrogennetos, De adm. imp.
36) Németh, *Honf. M. Kial.* 286—87.
37) СОВ 32.
38) ТОУАК. XXIV, 45.
39) Витевскій, *Неплюевъ* 762—63.
40) Аристовъ, *Замѣтки* 385.
41) Магницкій, *Чув. языческ. им.*
42) Gombocz, *ÁTSz.* 33—34; Rásonyi-Nagy: *KCsA.* I, 237—39.
43) Катановъ, *Отчетъ* 11.
44) Ce rapport a été supposé par Rasovsky: Sem. Kond. VI, 16.
45) Mélioranskiy l. c.
46) ПСРЛ. V, 186; XV, 396.
47) *Пов. Лаврент.* сп., 268.
48) *Русск. Хроногр.* I, 402.
49) Barthold, *Die alttü. Inschr. und die arab. Quellen.* 12.
51) الپ خان Džuveini (GMS.) I, 94; Nasawī éd. Houdas 138.
52) البتكين Mirchond, Hist. Ghasn. 1; Qazwīnī (GMS.) 511.
53) اليورك Ibn Bībī éd. Houtsma IV, 336—37.
54) الپابا Zetterstéen 128.
55) Džuveini (GMS.) I, 92; Бартольдъ, *Туркестанъ въ эпоху монгольск. нашествія* 444—45.
56) Wenzel, *Cod. Dipl. Arpadianus Continuatus* VII, 399.
57) Endlicher, *Mon. R. Hung. Arp.* 559—65.

Ɵlpar[58] | chez les Khirgh. Алпаръ est un nom de personne fort répandu.[59] Comme nom de lieu dérivé de nom de personne on le rencontre souvent en Hongrie, notamment dans les départements de Pest, de Bihar, de Bácsbodrog et d'Abaúj[60] et ainsi que chez les Tartares „mišer": *Иски Алпар, Янга Алпаръ*, dans le district de Spassk du gouvernement de Kazan.[61]

Rappelons que ce nom de tribu jouissait pendant longtemps d'une certaine réputation. La dynastie turque des Sultans de Delhi (Il-tutmiš 1210—36, Balaban, 1265—87) descend au XIII[e] siècle de la tribu *Alp-eri*.[62] Il est encore possible que la tribu البرلي *Alp-erli* (cp. *-li* ‚pourvu de qc.') qui selon Nuvairī,[63] vécut déjà avant 1228 dans le Kiptchak, ait des rapports avec la tribu Ольберы du chant d'Igor, dont on peut rapprocher aussi le nom de la tribu البري *Alperi* que la Tabaqāt-i Nāsirī[64] cite au XIV[e] siècle parmi les tribus subjuguées par le khan Batou.

En ce qui concerne les trois autres noms dont l'origine turque semble également incontestable, je me bornerai à donner quelques suggestions.

IV. Il est possible que dans le nom Могуты la-*t* finale est identique au suffixe du pluriel en mongole qu'on retrouve aussi dans les textes ouïgours[65] ainsi que dans d'autres noms de tribus turques ex. *Keräit* < *Keräi* < *ker* (Németh, Honf. M. Kial. 267), *Bayavut* < *bayaγut*, cité la première fois par *Nasawī*,[66] à la fin du XII[e] siècle, à propos du mariage du Xwārizmšāh Tekeš. Par conséquent, on pourrait supposer de retrouver le même suffixe en Kiptchak dès la fin du XII[e] siècle ce qui permettrait d'identifier le radical de ce nom avec l'ouïg. *maγu* ~ tchag. kom. alt. tel. *maq* ‚das Lob' *R*. On pourrait rattacher au même mot les noms *Мокъй* Лачиновъ de 1557[67] et celui de *Могучъй* de 1250[68] (où le-*č* serait un diminutif connu aussi dans le tartare de Kiptchak).[69] Comme nom de tribu, **Maγut* fait partie de la même catégorie sémantique que le pétch. *Erdim* (Ἰαβδι-ερτίμ Konst. Porph.) ‚vertu'[70] ou encore le nom du peuple *Türk*.[71]

En outre, le nom aurait un paralèlle exact dans le nom de lieu *Maklár*, formé, par l'adjonction du suifixe *-lar*, d'un nom de clan probablement d'origine pétchénègue.[72]

V. A vrai dire, le nom *Ревуги* ne pourraît être d'origine turque à cause de la liquide de même que les noms commencés par *-l* (à l'exception de *Lačin* ‚faucon'). Néan-

[58]) Pesty Fr., *Szörény vm. tört.* III, 127.

[59]) СОДж. 18, 74; СОК. 222; АОП. 94; Гродековъ, *Киргизы*. Прилож. 87.

[60]) Csánki, *Magyarország tört. földr. I—II.*

[61]) Изв. Общ. Арх. Этногр. Истор. Каз. Унив. XIX, 128.

[62]) Ulughkhānī éd. E. Denison Ross, *An Arabic History of Gujarat* 686, 726.

[63]) Тизенгаузенъ, *Сборн.* 539, 541.

[64]) éd. Nassau-Lees, 406.

[65]) ... *tigitlär* ... *bayaγutlar* ... (F. W. K. Müller, *Uigurica*, II, 36, 97; *Maḥrnāmag* 31).

[66]) *Nasawī* trad. Houdas 72, 96; Marquart, *Über des Volkstum der Komanen* 167.

[67]) ПСРЛ. XIII, 279.

[68]) ПСРЛ. II, 184.

[69]) Houtsma, *Ein tü.-ar.* Glossar 20.

[70]) Németh: UJb. X, 32. Cp. encore les noms de personne suivants: en seltch. ارم (*al-Bondārī* éd. Houtsma 15, 28) ouïg. *Il-ärdäm, Šingγurärdäm* (F. W. K. Müller, Pfahlinschr. 23) | kirgh. Ердемъ (СОК. 104) | kirgh. Эрдембекъ (СОК. 46).

[71]) Németh: KCsA. II, 275.

[72]) Németh: *MNy.* XXVII, 145—47.

moins les annales russes citent comme autant de noms turcs, les noms de personne suivants: 1446: *Либей*[73] | 1185: *Лаворъ*[74] | 1361: *Ретякозъ*, *Рятякозъ*.[75] Dans tous ces noms — comme dans d'autres, empruntés à des langues étrangères[76] — nous avons affaire à la métathèse de la liquide des groupes *-elt*, *-ert*, quoique ce phênomène ait lieu ici à une date très tardive. En tenant compte de ce changement phonétique, il est clair que *Либей* correspond au nom d'*Ilbey* ~ *Ilbeg* qui est si répandu chez les peuples turcs.[77] De même le nom *Ретякозъ* est emprunté de **Er-täküz*[78] et *Лаворъ* de **Albura*. Cette dernière hypothèse serait très risquée si on ne connaissait pas d'autres exemples pour le changement de *-b* en *-v*[79] et si la chute de l'*a* finale n'était pas un fait souvent attesté dans les chroniques russes: Ex. 1387: *Кутлубугъ*[80] < *Qutlubuγa* | 1322: *Ахмулъ*[81] < *Aq-molla* | 1103: *Русобъ*[82] < *Urusaba* | 1103: *Ченегрепъ*[83] < *Čängärapa* | 1317: *Телябухъ*[84] < *Telebuγa*, etc.

Le nom d'Albura ‚chameau roux' s'accorde parfaitement avec le système onomatologique des peuples turcs. Les composés de *Buŕa* ‚chameau' ainsi que d'autres noms du même type sont très répandus de la Tisza jusqu'au Tarim.[85] On relève le nom d'*Albura* aussi chez les Coumans de Hongrie: 1280: *Alpra*[86] | 1284: *Alpra*[87] | 1308: *Olpura*.[88]

Ceci dit, il ne nous paraît pas impossible d'expliquer le nom Ревуги par le composé **Erbuγa* ‚homme + taureau' qui est un des noms propres les plus fréquents chez les peuples turcs. En voici quelques exemples: 1120: اربغا dans l'entourage du xwārizmšāh Muhammad[89] | 1262: kiptch. اربوقا[90] | 1377: maml. اربغا السيفى *E. al-Sejfī*[91] | kirgh. *Ербукей*[92] | dans la toponymie d'origine coumane: *Érbuga rétje* ‚champ de *Erbuga*', nom de lieu-dit près de Karcag.

73) ПСРЛ. VIII, 114.

74) „Мужъ родомъ Половчинъ" Пов. по Ипатск. сп. 437—38.

75) *Князь Ординскiй*. ПСРЛ. XVI, 89; X, 233; Hammer, *GGH*. 318.

76) Ex. hongr. *Laborc* ‹ bulg.-slaw. **Loborsъ** ‹ bulg.-tü. *Alp-bars*, ‚Vaillant-Panthère' (Melich, *Honf. Magy*. 19) | bulg. *Lom* fleuve ‹ grec 'Αλμος (Mutafčiev, *Bulgares et Roumains* 292), etc.

77) Pour d'autres données relatives au nom *Ilbeg* cp. Pais, *Ölbő*. *KCsA*. II, 325.

78) Cp. moyen t. *täküzlik* ‚Blässe des Pferdes' MKāšγ; *tüküz* ‚Pferd mit Blässe' MKāšγ; les noms de personne du type *er* + nom d'animal sont des plus fréquents (Houtsma, Ein tü.-arab. Glossar 34).

79) V. plus haut à propos du nom Ковуи. Cp. kom. *Arbuz* ~ moyen t. *Arvuz* (Németh, Die Inschr. des Schatzes v. Nagyszentmiklós 56) | tel. *arbïš* ‚Murren, Zauberei' *R*. ~ ouïg. *arwïš* ‚Zauberformel' Rásonyi-Nagy: MNy. XXX, 158.

80) ПСРЛ. I, 228, etc.

81) Пов. Лавр. сп. 502.

82) Пов. Ипат. сп. 183.

83) ПСРЛ. I, 119; VII, 20.

84) ПСРЛ. XVI, 61 usw.

85) Rásonyi-Nagy: MNy. XXIII, 277. Ajoutez kirgh. *Бурадекъ* (Турк. Вѣдомости 1902 : 36) | kirgh. *Бурабай* (AOK. 122) | *Токбура* (AOA. 122) | *Канбура*, *Байбура*, Аристовъ, *Замѣтки* 377. | *Бота* ‚Kameel' R. (AOK. 102, 90) | 1505: *Алабота-уланъ* (ПСРЛ. XII, 259), etc.

86) Fejér, Cod. Dipl. V/3 : 258—61.

87) Mon. Strig. II, 135.

88) Anjou Okmt. I, 169.

89) *Džuveinī* (GMS.) I, 239.

90) Tārīχ -i Beibars éd. Тизенгаузенъ 77, 99.

91) *Ibn Ijās* I, 239.

92) AOK. 90.

VI. Le nom Шельбиры, Шелъбиры a été identifié par Sobolevski au nom du peuple *sabir*.[93] Inutile de réfuter pareille hypothèse. Mélioranskiy[94] pense au contraire au kalmuk *šilbür* ‚la cravache, le fouet‘ ou bien au mong. *šilbügür* ‚l'aviron‘. On pourrait encore citer d'autres mots turcs[95] également susceptibles d'être rapprochés de ce nom de peuple. Cependant on ne connaît pas suffisamment le dialecte turc d'où dérivent ces noms de peuple, pour dire s'il s'agit d'une *š*- initiale primaire ou d'une *š*-secondaire, développé d'une *s*- antérieure. En défaut d'autres preuves onomatologiques, il me paraît superflu, pour le moment, de m'occuper davantage de ce nom qui est probablement d'origine turque comme les autres noms que nous avons cités plus haut.

L'analyse onomatologique que nous venons de développer, nous permet pourtant d'établir que les noms de tribus qui se trouvent dans le chant d'Igor, désignent des éléments ethniques de race turque ce qui s'explique d'ailleurs aussi par les conditions historiques du poème en question.

L. Rásonyi,
Professeur à l'Université Ankara.

---

93) *Русско-скиеские этюды* 10—11.

94) l. c.

95) Ex. tchouv. *šəleər* ‚ein Haustier was die junge Frau von ihren Schwiegervater zum Geschenk bekommt‘. Paas. | kiptch. *čälbär* ‚eau qui monte jusqu'aux genoux‘ al-Gharnatī | osm. *čilbir* ‚bride, bridon‘, H. Zübeir, *Anadilden derlemeler*, etc.

О ЖЕМЧУГѢ ВЪ СНѢ СВЯТОСЛАВА

При комментаріяхъ сна Святослава въ „Словѣ о полку Игоревѣ“ до сихъ поръ остался, насколько мнѣ извѣстно,[1] незамѣченнымъ текстъ, приводимый В. В. Латышевымъ[2] и дающій объясненіе упоминаемому въ описаніи сна обычаю сыпать жемчугъ „на лоно“.

Въ „Словѣ о полку Игоревѣ“ говорится: „А Святъславь мутенъ сонъ видѣ въ Кіевѣ на горахъ си ночь съ вечера одѣвахъте (одѣвахуть) мя рече чръною паполомою на кроваты тисовѣ чръпахуть ми синее вино съ трудомь смѣшено сыпахуть ми тъщими тулы поганыхъ тлъковинъ великый женчюгъ на лоно и нѣгуютъ мя“.[3]

Историкъ Филархъ (вторая пол. III. в. до Р. Хр.), неоднократно цитируемый позднѣйшими собирателями пословицъ и въ томъ числѣ софистомъ Зиновіемъ,[4] жившемъ въ Римѣ во времена императора Адріана (117—138 по Р. Х.), разсказываетъ о подобномъ же обычаѣ: „Скиѳы передъ отходомъ ко сну берутъ колчанъ и, если провели данный день безпечально, опускаютъ въ колчанъ бѣлый камешекъ, а если неудачно — черный. При кончинѣ каждаго лица выносили колчаны и считали камешки; если бѣлыхъ оказывалось больше, то покойника прославляли какъ счастливца“.[5]

Замѣна бѣлыхъ камешковъ жемчугомъ вполнѣ естественна въ литературномъ произведеніи; съ другой стороны, она можетъ объясняться знатностью умершаго князя.

Если принимать авторство Филарха въ указанномъ извѣстіи, то необходимо считать, что этотъ обычай существовалъ въ степяхъ юга Россіи еще въ III вѣкѣ до Р. Х. и онъ могъ сохраняться въ кочевнической средѣ и въ XII вѣкѣ.

Н. Толль.

---

1) См., напр., Д. В. Айналов, *Сон Святослава в Слове о полку Игореве*, Известия по русскому языку и словесности, I, 2, Академия Наук СССР, 1928, с. 478 и литературу, указанную тамъ же.

2) *Извѣстія древнихъ писателей, греческихъ и латинскихъ, о Скиѳіи и Кавказѣ, т. I, Греческіе писатели, в. 2*, СПБ, 1896, с. 437, 859.

3) *Слово о полку Игоревѣ. Снимокъ съ перваго изданія 1800 г. А. И. Мусина-Пушкина подъ ред. А. Ѳ. Малиновскаго*, Москва, изд. М. и С. Сабашниковыхъ, 1920, с. 22—23. Ср. В. Перетц, *Слово о полку Ігоревім*, у Киïвi, 1926, с. 110.

4) В. В. Латышевъ, ук. соч., с. 856.

5) Тамъ же, с. 859—860.

ХИНОВА

Имя Хинова встрѣчается три раза въ „Словѣ о полку Игоревѣ“:

1. Въ разсказѣ о печальныхъ послѣдствіяхъ для русской земли отъ плѣна Игоревичей: „На рѣцѣ на Каялѣ тьма свѣтъ покрыла: по Русской земли прострошася Половци акы пардуже гнѣздо и въ морѣ погрузиста и великое буйство подасть Хинови“.[1]

2. Въ обращеніи автора „Слова“ къ князю Роману волынскому и его двоюродному брату Мстиславу: „Суть бо у ваю желѣзныи папорзи подъ шеломы латиньскыми; тѣми тресну земля и многы страны Хинова, Литва, Ятвязи, Деремела и Половци сулици своя поврьгоша а главы своя подклониша подъ тыи мечи харалужныи“.[2]

3. Въ плачѣ Ярославны: „О вѣтрѣ вѣтрило! Чему, господине, насильно вѣеши? Чему мычеши Хиновьскыя стрѣлки на свою нетрудною крилцю на моея лады вои?“[3]

Когда мы обратимся къ комментаріямъ по поводу этого имени, то, какъ почти о каждомъ мѣстѣ Слова о полку Игоревѣ, найдемъ цѣлый рядъ различныхъ объясненій. Изъ нихъ главнѣйшихъ — три.

Первое, хронологически самое старое, и теперь уже оставленное, это то, по которому слово „Хинова“, „Хиновьскыя“ — есть прилагательное отъ „хинъ“, а хинъ — значитъ ханъ. Такъ считало большинство первыхъ изслѣдователей Слова, до 70-ыхъ годовъ прошлаго столѣтія.[4] Въ 1914 г. была опубликована, уже послѣ смерти автора, статья Всеволода Миллера „Хинова“ Слова о полку Иго-

---

1) Такъ — въ изданіи 1800 г. (по фотографич. переизданію М. и С. Сабашниковыхъ, М. 1920, с. 25), съ исправленіями по Екатериненскому списку. Но цѣлый рядъ комментаторовъ Слова переносятъ фразу „и въ морѣ погрузиста и великое буйство подасть Хинови“ нѣсколькими строчками выше, отчего все это мѣсто читается такъ: „Темно бо бѣ въ г҃ день: два солнца помѣркоста, оба багряная стлъпа погасоста и съ нимъ (исправленіе: с нима) молодая мѣсяца, Олегъ и Святославъ тъмою ся поволокоста и въ морѣ погрузиста и великое буйство подасть (исправленіе: подаста) Хинови. На рѣцѣ на Каялѣ тьма свѣтъ покрыла; по Русской земли прострошася Половци, акы пардуже гнѣздо. Уже снесеся хула на хвалу; уже тресну нужда на волю, уже връжеса (исправл. връжеся) дивь на землю. Се бо Готьскыя красныя дѣвы въспѣша на брезѣ синему морю, звоня (исправл. звонячи) Рускымъ златомъ: поютъ (исправл. поють) время Бусово, лелѣютъ месть Шароканю...“ (См. В. Перетц, *Слово о полку Ігоревім*, У Киïві, 1926, с. 111—112). Для пониманія слова Хинова предлагаемая перестановка текста не имѣетъ значенія.

2) В. Перетц, ц. с. с. 117.

3) Ib., с. 124.

4) Поэтому первый отрывокъ съ именемъ Хинова переводился такъ: „Половцы... погрузили въ бездну силу Русскую и придали Хану ихъ великое буйство“ (изданіе 1800 г. по фотографич. переизданію Сабашниковыхъ с. 25). Ср. Д. Дубенскій, *Слово о полку Игоревъ*, М. 1844, с. 130 и 164 (пр. 45 и 126); Я. Малашевъ, *Слово о полку Игоревъ*, М. 1871, с. 396, 503 и 636.

ревѣ,[5] въ которой указывалось, что слово „ханъ" въ XII—XIII вв. не было извѣстно русскому языку; тогда говорилось и писалось твердо: „канъ", напр., Тугорканъ, Шаруканъ. Въ Словѣ же о полку Игоревѣ „х" выдержано во всѣхъ трехъ случаяхъ. Какъ неубѣдительно объясненіе „Хинова" изъ „хана" со стороны филологической, такъ еще менѣе убѣдительно оно съ точки зрѣнія историческаго комментарія, т. к. въ такомъ случаѣ совершенно не поддавалось бы объясненію второе мѣсто Слова при перечисленіи народовъ, побѣждаемыхъ княземъ Романомъ: Хинова и Половцы въ одномъ ряду были бы тавтологіей, т. к. Половцы вѣдь и являются „ханскимъ" народомъ; если же видѣть въ „Хинова" общее обозначеніе для всѣхъ далѣе перечисляемыхъ народовъ, т.-е. поставить послѣ слова „Хинова" двоеточіе, то это не соотвѣтствовало бы дѣйствительности, т. к. Литва, Ятвяги да, вѣроятно, и Деремела, поскольку въ ней видятъ также литовское или латышское племя, — никогда не входили въ сферу вліянія половецкихъ хановъ.[6]

На смѣну теоріи хинъ-ханъ явилась новая, предложенная А. А. Потебнею, видѣвшаго въ „Хинови" не дательный падежъ единств. числа м. р. отъ слова „хинъ" (= ханъ), а дат. единств. ж. р. отъ собирательного „Хинова́" (какъ Литова, Татарова, Жидова) съ „и" вмѣсто „ѣ" — „названіе Половцевъ или другого степного народа, м. б. Гунновъ, по старой памяти".[7]

Исходя изъ этой филологической коньюнктуры, Вс. Миллеръ, въ упомянутой уже выше статьѣ „Хинова" Слова о полку Игоревѣ, не соглашаясь съ этнографическими объясненіями Потебни, далъ новое толкованіе: Хинова — это Финны. Извѣстно, что звукъ „ф" не существовалъ въ древне-славянскомъ языкѣ; поэтому онъ не сразу усваивался при встрѣчѣ въ иностранныхъ словахъ, замѣняясь обычно черезъ „х"; явленіе это не изжито и до сихъ поръ въ русскомъ языкѣ: напр. Хролъ вмѣсто Фролъ, Хома вм. Фома, хинская земля вм. финская у современныхъ сказателей олонецкой губерніи. Такъ, поэтому, по Вс. Миллеру, могло возникнуть Хинова вм. Финова. Въ связи съ этимъ пониманіемъ слова Хинова, Миллеромъ былъ предложенъ и новый историческій комментарій всѣхъ трехъ мѣстъ „Слова", гдѣ упоминается Хинова.

Второе мѣсто. Князь Романъ Мстиславичъ могъ воевать и покорять Финновъ еще будучи новгородскимъ княземъ, хотя объ этомъ и нѣтъ лѣтописныхъ упоминаній.

Третье мѣсто о хиновскихъ стрѣлахъ, Вс. Миллеръ признаетъ, что „конечно, онѣ (стрѣлы) здѣсь половецкія" и на вопросъ, который онъ самъ же и ставитъ — „но почему же съ финскимъ эпитетомъ?" — отвѣчаетъ: „Думаемъ, что дѣло разъяснится въ связи съ другими эпитетами оружія въ томъ же памятникѣ. Оружіе получаетъ эпитетъ отъ названія тѣхъ народовъ, отъ которыхъ получалось на Руси, или ко-

---

[5]) Изв. отд. русск. яз. и слов. И. Ак. Н. 1914, т. XIX, 1, с. 110—118. Статья была написана Вс. Миллеромъ въ 1913 г.

[6]) Своеобразна пунктація изданія 1800 г.: „Тѣми тресну земля, и многи страны Хинова. Литва, Ятвязи, Деремела, и Половци сулици своя поврьгоша, а главы своя поклониша подъ тыи мечи харалужныи" (с. 32). При точкѣ послѣ слова „Хинова" остротота противорѣчія какъ-будто отпадала. Но такая пунктація всецѣло основана на пониманіи „многи страны Хинова" — какъ „многія страны ханскія" (см. правую колонку „съ переложеніемъ на употребляемое нынѣ нарѣчіе"), почему и отпала вмѣстѣ съ оставленіемъ представленія о хинъ=ханъ.

[7]) А. А. Потебня, *Слово о полку Игоревѣ*, Филологич. Зап. 1878 г. Я пользовался вторымъ изданіемъ, посмертнымъ, Харьковъ, 1914, с. 94, 113—114.

торые особенно славились его изготовленіемъ: такъ шеломы назывались оварьскими, литовскими или латинскими; сулицы (пики) — ляцкими (польскими)", поэтому и стрѣлы назывались хиновьскими, т. е. финскими, т. к. и по историческимъ извѣстіямъ и по собственному эпосу — Калевалѣ — Финны считались искусными кузнецами. „Въ виду того, что искусство финскихъ кузнецовъ связывалось съ колдовствомъ и Финны вообще имѣли репутацію волхвовъ, можетъ быть и въ эпитетѣ хиновскія стрѣлы, посылаемыя вѣтромъ на русское войско, чувствовалось присутствіе кудесничества или чудесности. Вѣдь Ярославна въ своемъ плачѣ заговариваетъ вѣтеръ, чѣмъ особенно, какъ извѣстно, славились финскіе кудесники по свидѣтельству скандинавскихъ сагъ".

Первоемѣсто („... и великое буйство подасть Хинови") Вс. Миллеръ, исходя изъ своего толкованія, вынужденъ объяснять совсѣмъ туманно: „Что касается значенія Хиновы въ данномъ мѣстѣ, то изъ текста можно заключить, что къ первоначальному неопредѣленному этнографическому представленію, связанному съ этимъ этническимъ именемъ, уже прикрѣпилось соединенное съ понятіемъ о Финнахъ представленіе о кудесничествѣ, поганствѣ, о чемъ-то темномъ и зломъ. Когда, вслѣдствіе пораженія Русскихъ, обнаглѣла Хинова, то результатомъ такого великаго буйства ея (т. е. дерзости) является не только набѣгъ Половцевъ, но и какой-то мифическій дивъ бросился на землю („уже връжеся дивь на землю") и олицетворенная нужда (насиліе) вырвалась на волю, какъ какой-то злой духъ. Итакъ туманное, но все же въ основѣ этнографическое значеніе Хиновы расширилось въ представленіи автора Слова въ понятіе о какой-то страшной враждебной силѣ, съ губительными стрѣлами и со сверхъестественными свойствами — чарами и волшебствомъ. Впрочемъ, мы такъ мало знаемъ о понятіяхъ поэта XII в., о его представленіяхъ этнографическихъ, что настаивать на такой эволюціи понятія о Хиновѣ мы не можемъ. Думаемъ только, что въ предложенныхъ объясненіяхъ толкованія имени Хинова, какъ Финова, наиболѣе вѣроятно".[8]

Въ этой теоріи Вс. Миллера слишкомъ много неубѣдительнаго. Самъ авторъ ея признавалъ, что въ древне-русскомъ языкѣ не встрѣчается слово „Финны", что это собирательное имя появилось много позже, а древняя Русь знала лишь имена отдѣльныхъ финскихъ племенъ: Чуди, Веси, Муромы и др. Неубѣдительнымъ намъ кажется и аллегоризмъ хиновскихъ стрѣлъ, равно какъ и хиновскаго „буйства": оба эти мѣста въ Словѣ связаны съ половецкой землей; послѣднее же мѣсто говоритъ о какой-то опредѣленной народности въ половецкихъ степяхъ.

Вс. Миллеръ остался одинокъ со своей финской теоріей. Единственный, кто принялъ, и то лишь частично, а вслѣдствіе этого совершенно нелогично, мнѣніе Вс. Миллера, былъ С. К. Шамбинаго, который признавалъ, что „гдѣ Хинова рядомъ съ Деремелой — тамъ, несомнѣнно (это) Финны", тамъ же, гдѣ говорится о буйствѣ Хиновы и хиновскихъ стрѣлахъ — тамъ „подразумѣвается не только, ‚поганые', но и какое-то опредѣленное племя" и, значитъ, по Шамбинаго, не финское.[9]

---

[8]) Вс. Миллеръ, ц. с. с. 114—116, 117—118.

[9]) С. К. Шамбинаго, *Слово о полку Игоревѣ*, с. 64, Москва, безъ года, изданіе Универсальной Библіотеки. Первое изданіе вышло въ 1912 г., еще до появленія статьи Вс. Миллера; четвертое, которымъ я пользуюсь, — уже во время міровой войны. Ср. В. Перетц, ц. с. с. 262.

Наконецъ третье объясненіе — что Хинова происходитъ отъ слова „Гунны". Согласно этому объясненію, предполагалось, что Гуннами Русскіе называли какъ Половцевъ, такъ и вообще всякихъ степныхъ кочевниковъ. Объ этомъ писалъ еще Бутковъ,[10] Лонгиновъ,[11] Потебня,[12] но авторитетъ этой теоріи придалъ А. И. Соболевскій, дважды защищавшій ее печатно.[13] Соболевскій отвергалъ коньюнктуру Потебни („Хинова́") и возвращался къ первой коньюнктурѣ — „хинъ" и изъ „хинъ" восходилъ черезъ гипотетическое „хынъ" къ Гуннамъ. Но и въ этомъ объясненіи все крайне гадательно: и то, что вмѣсто „хин-" въ Словѣ о полку Игоревѣ долженствовало бы быть „хын-", что ни одинъ изъ списковъ Слова не даетъ, опредѣленно держась транскрипціи „хин-"; и то, что вообще существовала форма „хынъ", каковой не знаетъ ни одинъ памятникъ древне-русской литературы, и то, что это гипотетическое „хынъ" восходитъ къ Гуннамъ; къ тому же и русская лѣтопись никогда не называла Половцевъ Гуннами. Наконецъ, и съ точки зрѣнія историческаго комментарія было бы очень трудно принять объясненіе Соболевскаго: какъ тогда понимать Хинову и Половцевъ въ одномъ общемъ перечисленіи (второе мѣсто Слова)? Или, если признать Хинову общимъ именемъ для всего перечисляемаго ряда, то Половцами или Гуннами ни Литва, ни Ятвяги не были и никогда древне-русскими людьми такъ не назывались.

Въ послѣдніе годы комментаторы „Слова" какъ-будто отказываются отъ какого-либо объясненія Хиновы, предлагая слишкомъ общія опредѣленія этому таинственному слову. В. Перетцъ даетъ такой комментарій: „Нехай хто заховується під цією назвою, ясно одне, що й для автора „Слова", як і згодом для автора „Задонщини", це було збірне ім'я для поганого бусурманського народа".[14] В. Ржига и С. Шамбинаго (послѣдній, какъ мы видѣли, передъ тѣмъ частично придерживался объясненія Вс. Миллера) въ новомъ изданіи „Слова", вышедшемъ въ „Academia", „великое буйство подасть Хинови" переводятъ: „и великую дерзость придали поганымъ",[15] „хиновьскыя стрѣлки": — „вражескія стрѣлы"[16] а въ „комментаріи къ тексту" самое слово Хинова объясняютъ такъ: „Хинова, вѣроятно, славянское названіе Гунновъ; здѣсь въ широкомъ смыслѣ „враги" вообще, въ частности — По-

[10]) Д. Дубенскій, ц. с. с. 130, пр. 45.

[11]) А. В. Лонгиновъ, *Слово о полку Игоревѣ*, Одесса, s. a., с. 12.

[12]) А. А. Потебня, ц. с. с. 113—114.

[13]) A. Sobolevskij, *Altrusisches хынь*, Archiv für Slavische Philologie, XXX, 1909, с. 474; А. И. Соболевскій, *Русско-скиѳскіе этюды*, Изв. отд. русск. яз. и слов. Росс. Ак. Наукъ, 1921, т. XXVI, П. 1923, с. 8, и пр. 1.

[14]) В. Перетц, ц. с. с. 262. Что для автора „Задонщины", часто неискусно перефразировавшаго Слово о полку Игоревѣ, слово „Хинова" (какъ и многое другое) было непонятно и могло представляться какъ „собирательное имя для языческаго бусурманскаго народа", — предположеніе вполнѣ правильное; но переносить такое же расплывчатое пониманіе слова „Хинова" и на автора Слова о полку Игоревѣ — ничѣмъ не оправдано. — Мысль, что „названіе Хинъ не было народнымъ или племеннымъ, а означало народовъ полудикихъ, преимущественно тѣхъ, которые тревожили Русь набѣгами" — высказывалъ еще Д. Прозоровскій, *Новый опытъ объяснительнаго изложенія Слова о полку Игоревѣ*, Зап. отд. русск. и слав. арх. И. Русск. Арх. Общ. т. III, СПБ, 1882, с. 272.

[15]) *Слово о полку Игореве.* Akademia, М.-Л. 1934, с. 81.

[16]) Тамъ же, с. 84.

[17]) Тамъ же, с. 284.

ловцы"[17] — такъ комментаторы стараются сочетать мнѣніе Соболевскаго съ мнѣніемъ Перетца. У Е. А. Ляцкаго, автора одного изъ послѣднихъ изслѣдованій Слова, читаемъ о „Хиновѣ": „здѣсь, повидимому, имя собирательное: „поганые", „басурмане".[18]

Трудность объясненія слова „Хинове" въ томъ и заключается, что и Хинова и Половцы находятся въ Словѣ о полку Игоревѣ въ какой-то странной зависимости, но это и не тождественность, параллелизмъ названія, и не общее и частное наименованіе одного и того же народа (и уже менѣе всего нарицательное названіе языческихъ, враждебныхъ Руси, степныхъ народовъ); и въ то же время Хинова въ двухъ мѣстахъ Слова (первомъ и третьемъ) выступаетъ какъ-то связанной съ половецкими степями, Причерноморьемъ и связанной, подчеркиваю, не столько даже съ самыми Половцами, сколько съ ихъ территоріей, съ половецкою землею.

Разгадку имени Хиновы можетъ-быть можно найти въ арабской географической литературѣ.

Арабскій географъ XII в. Идриси, жившій при дворѣ сицилійскаго короля Рожера II и пользовавшійся, какъ предполагаютъ, свѣдѣніями, которыя ему доставляли изъ сѣвернаго Причерноморья норманскіе мореходы, въ своемъ описаніи юга Россіи, въ частности Куманіи, т. е. половецкой земли (6-ой отдѣлъ 6-го климата) упоминаетъ большой городъ Киновъ (قينيو, Kiniow въ переводѣ Jaubert, м. б. также Кинивъ, Киніу).[19] Комментаторы Идриси — J. Lelewel, O. Blau, Ф. К. Брунъ, не опредѣляютъ мѣстоположенія Кинова; изъ контекста Идриси очевидно лишь, что этотъ городъ находится гдѣ-то у сѣвернаго побережья Азовскаго моря. Передъ перечисленіемъ упомянутыхъ четырехъ половецкихъ городовъ, Идриси говоритъ о городѣ Матлукѣ или Матракѣ — т. е. Тмутаракани,[20] объ устьи Русской рѣки (устье Дона или Керченскій проливъ),[21] а послѣ перечисленія этихъ городовъ — о Бѣлой Команіи,[22] — все мѣста вокругъ Азовскаго моря.[23]

---

[18]) Евг. Ляцкій, *Слово о полку Игоревѣ*, v Praze, 1934, с. 203.

[19]) *Géographie d'Edrisi*, tr. A. Jaubert, t. 2, 1840, p. 401: „On range au nombre des villes de la Comanie ou pays des Comans: Kirah, Narous, Nouchi et Kiniow. Nouchi, environnée de cultures arrosées par une rivière, est située à 50 milles au nord de Comania la Blanche. De là à Kiniow, ville considérable au pied d'une haute montagne, en se dirigeant vers le nord-est, 4 journées ou 100 milles". Звуковая близкость Кинова къ Кіеву могла бы дать предположеніе — не Кіевъ ли кроется подъ этимъ именемъ? Но упоминаніе Кинова при перечисленіи трехъ другихъ половецкихъ городовъ въ главѣ о Куманіи, — исключаетъ такое сближеніе. Впрочемъ все же такое отождествленіе Кинова съ Кіевомъ было сдѣлано С. Смирновымъ (Волзький шлях і стародавні Руси, У Киïві, 1928, с. 170), не обратившимъ вниманія на то, что Кіевъ у Идриси нѣсколькими страницами раньше названъ Kaw (с. 398). Вообще при всемъ разнообразіи варіантовъ названія Кіева у арабскихъ географовъ, „Киновъ" мы нигдѣ не встрѣчаемъ, см. объ этомъ у А. Гаркови, *Сказанія мусульманскихъ писателей о славянахъ и русскихъ*, СПБ, 1870, с. 199 и его же *Древнѣйшее арабское извѣстіе о Кіевѣ*, Труды III Археол. съѣзда, т. I, к. 1878.

[20]) A. Jaubert, ц. с. с. 400; ср. Ф. К. Брунъ, *Слѣды древняго рѣчного пути изъ Днѣпра въ Азовское море*, Зап. И. Новоросс. Унив. т. 28, 1879, с. 197—8.

[21]) A. Joubert, ц. с. с. 400—401; ср. Ф. К. Брунъ, ц. с. с. 197—8.

[22]) A. Joubert, ц. с. с. 401; ср. J. Lelewel, *Géographie du Moen Âge*, Breslau, 1852, t. III—IV, p. 198; O. Blau, *Über Volksthum und Sprache der Kumanen*, Z. D. M. G. XXIX, 1875, c. 560.

[23]) J. Lelewel, ц. с. с. 198; O. Blau, ц. с. с. 561.

Такимъ образомъ, Хинова было бы именемъ горожанъ, м. б. даже цѣлой области въ половецкой землѣ, называвшейся по городу Кинову. И такъ какъ, съ одной стороны, кочевники-Половцы врядъ ли имѣли города съ населеніемъ, состоявшимъ бы изъ Половцевъ, а, съ другой стороны, изъ лѣтописей мы знаемъ, что въ половецкихъ степяхъ и въ причерноморскомъ побережьи дѣйствительно были города, но, повидимому, всегда съ этнически чуждымъ Половцамъ населеніемъ, то все это позволяетъ предполагать, что и въ данномъ случаѣ горожане-Хинова были не Половцами, а принадлежали къ какой-то особой народности, только живущей среди Половцевъ.[24]

Какъ горожане, именно эта Хинова естественнѣе всего могла быть выдѣлывателемъ стрѣлъ и, воспользовавшись въ данномъ случаѣ мыслью Вс. Миллера, можно сказать его же словами, что „оружіе обычно получаетъ эпитетъ отъ названія тѣхъ народовъ, отъ которыхъ получалось на Руси, или которые особенно славились его изготовленіемъ".

При такомъ пониманіи слова „Хинова", не неожиданно будетъ упоминаніе рядомъ съ Хиновой и о готскихъ дѣвахъ на берегу „синяго моря": авторъ „Слова" имѣлъ въ виду при этомъ все тотъ же географическій районъ, — приазовскій центръ половецкой земли, гдѣ былъ городъ Хиновъ и гдѣ какъ-разъ надо искать и красныхъ готскихъ дѣвъ, звенѣвшихъ русскимъ золотомъ и пѣвшихъ о половецкихъ ханахъ. Согласно изслѣдованію проф. А. А. Васильева этихъ готскихъ дѣвъ надо искать не въ собственной Готіи (т.-е. въ юго-западной части Крыма), а гдѣ-то въ Приазовьи, т. к. именно съ Азовскимъ (а не Чернымъ) связанъ въ Словѣ о полку Игоревѣ эпитетъ „синяго моря".[25]

Итакъ, отвергая толкованіе Хиновы какъ имени аллегорическаго или обще-нарицательнаго для всякихъ степняковъ, я замѣняю его конкретнымъ, географическо-этнографическимъ понятіемъ, связывая имя Хинова съ названіемъ города и, вѣроятно, скрывающейся за нимъ цѣлой этнической областью половецкой земли.

Д. Расовскій.

---

[24]) Вспомнимъ объ Аланахъ, Хазарахъ и различныхъ турецкихъ племенахъ, оставшихся жить въ степяхъ и при Половцахъ.

[25]) А. А. Васильев, *Готы в Крыму*. Изв. Гос. Акад. Ист. Мат. Культ. т. V, Л. 1927, с. 258.

ТЛЪКОВИНЫ

Слово „тлъковины“ встрѣчается въ Словѣ о полку Игоревѣ всего одинъ разъ, при описаніи сна Святослава, во фразѣ „сыпахуть ми тъщими тулы поганыхъ тлъковинъ великый женчюгъ на лоно и нѣгуютъ мя“.[1]

Карамзинъ и редакторъ перваго изданія Слова Малиновскій считали, что подъ „тлъковины“ надо понимать раковины, почему въ изданіи 1800 г. переводъ разбираемаго мѣста на современный языкъ былъ сдѣланъ такъ: „сыпали изъ пустыхъ колчановъ на лоно мое крупный жемчугъ въ нечистыхъ раковинахъ, и меня нѣжили“.[2]

Это объясненіе слова „тлъковины“ вскорѣ было оставлено и дальнѣйшіе комментаторы исходили изъ троякаго смысла корня самаго слова.

Въ Etymologisches Wörterbuch des slavischen Sprachen Франца Миклошича находимъ два близкихъ другъ другу праславянскихъ корня: tŭlkŭ, старо-славянск. tlъkъ — interpretatio, русск. tolkъ, tolkovatь; объ этомъ корнѣ Миклошичъ замѣчаетъ, что „der Ursprung des slav. Wortes ist dunkel“;[3] другой корень — telk-, имѣющій два значенія: 1) старо-слав. tlъka, tlešti — „schlagen“; черезъ усиленіе tolk — tlačiti, русск. tolku, toločь, tolkatь, tolokъ, tolokno и 2) черезъ усиленіе tolka русск. toloka, „das neben andern Bedeutungen auch die des b(ulgar.) tlъka hat, wechselseitige Aushilfsarbeit, Frohne, lit. talka — zusammengebetene Arbeitsgesellschaft, Helferdienst…, lett. talka neben talks und talkus, der Abendschmaus für eine Arbeitsgesellschaft“.[4]

Итакъ, существуетъ два фонетически близкихъ праславянскихъ корня; изъ перваго происходитъ русское „толкъ“ — переводъ, истолкованіе, изъ второго „толока“ — обязательная помощь, взаимная вспомогательная работа и „толокно“, „толкать“.

Уже Д. Дубенскій, въ 1855 г. въ статьѣ „Отмѣтки на нѣкоторыя мѣста Слова о полку Игоревомъ“,[5] отказываясь отъ перевода „тлъковины“ какъ „раковины“ и ссылаясь для аналогіи на начальную лѣтопись, гдѣ — тоже единственный разъ — упомянуто это слово: „В лѣто 6415 (907 г.) Іде Ѡлегъ на Грѣкы. Игорѧ ѡставивъ Кыєвѣ. поꙗ же множьство Варѧгъ. и Словѣнъ. и Чюди. и Кривичи. и Мерю.

---

1) Текстъ взятъ по первому изданію 1800 г. (въ фотографич. переизданіи М. и С. Сабашниковыхъ, М. 1920, с. 23) и исправленъ по Екатериненскому списку (см. В. Перетц, *Слово о полку Ігоревім*, у Києві, 1926, с. 110, прим. 224—226). Въ изданіи 1800 г. стоитъ „тльковинъ“.

2) О мнѣніи Карамзина, что тлъковинъ есть раковина — „отъ тлекоть, что значитъ устрица“ см. у кн. П. П. Вяземскаго, *Замѣчанія на Слово о полку Игоревѣ*, СПБ, 1875, с. 270. Ср. Д. Дубенскій *Слово о полку Игоревѣ*, М. 1844, с. 120 и пр. 12.

3) Вѣнское переизданіе словаря 1886 г., с. 368—9.

4) Ц. с. с. 348—9.

5) Отечественныя Записки, 1855 годъ, XVII, іюль, отд. III, с. 9—10.

и Поляны. и Сѣверо и Деревляны. и Радимичи. и Хорваты. и Дулѣбы. и Тиверци. иже суть толковины. си вси звахуться Великая Скуфь“,[6] — давалъ такое объясненіе слову тлъковины-толковины: „слѣдовательно, тлъковины суть подручники, данники: мнѣніе это подтверждается карніольскимъ словомъ tlaka — барщина, labores domini praestandi (см. Грам. Добровск. ч. I. стр. 156)“.

То же пониманіе „тлъковинъ“ развивалъ кн. П. П. Вяземскій въ своихъ „Замѣчаніяхъ на Слово о полку Игоревѣ“, указывая на употребленіе въ Западной Россіи слова „толока“ въ смыслѣ „помочи“, „помощи для работы за угощеніе; при крѣпостномъ правѣ — общій сгонъ людей для спѣшной работы“.[7]

Наконецъ, поборникомъ такого пониманія слова „тлъковинъ“ былъ В. И. Григоровичъ. Въ 1874 г. онъ опубликовалъ въ „Запискѣ Антиквара“[8] выписку изъ Азбуковника XVII ст., принадлежавшаго Корсунскому Единовѣрческому монастырю въ Днѣпровскомъ у. Таврической губ. Въ этомъ Азбуковникѣ находимъ такой переводъ двухъ мужскихъ именъ: „Алексій — пособитель или толковникъ“, „Александръ — помощникъ мужемъ или толковникъ“. Въ томъ же 1874 г. на III Археологическомъ съѣздѣ въ Кіевѣ Григоровичъ прочелъ докладъ „Что значитъ слово ‚толковинъ‘ или ‚толковникъ‘ въ русскихъ лѣтописяхъ и въ Словѣ о полку Игоревѣ“.[9] Здѣсь Григоровичъ приводилъ еще одинъ примѣръ изъ подобной словарной литературы, именно изъ Азбуковника XVI в., гдѣ „Ἀλέξιος, Алексѣй“ также переводился какъ „пособникъ, толковникъ“ (отъ греческаго ἀλέξω — помогаю, защищаю).[10] Далѣе Григоровичъ указывалъ, что „въ Валахіи слово ‚тлак‘ имѣетъ значеніе юридическое, въ смыслѣ извѣстнаго условія вспомоществованія богатаго бѣдному“ и что въ Малороссіи слово „толока“ означаетъ „обычную сходку для того, чтобы скорѣе сжать или вообще пособить въ трудной сельской работѣ“;[11] слово „толока“ Григоровичъ и считаетъ основаніемъ для слова „толковинъ“. Поэтому и лѣтописное мѣсто и мѣсто въ „Словѣ о полку Игоревѣ“ онъ объяснялъ такъ: племена Уличей и Тиверцевъ „иже суть толковины“ „еще не вошли въ составъ русскаго государства, но были уже пособниками, быть можетъ въ родѣ тѣхъ, какіе въ Византіи назывались foederati. Въ Словѣ о полку Игоревѣ, хотя также темно, но

---

6) П. С. Р. Л. т. II², СПБ, 1908, ст. 21.

7) СПБ, 1875, с. 266, 267 и 269. Кн. Вяземскій ссылался при этомъ на „*Сказанія русскаго народа*“ И. Сахарова, т. II, кн. VII, с. 35 и на „*Руские простонародные праздники и суевѣрные обряды*“ И. Снегирева, в. I., М. 1837, с. 202—203.

8) Изданіе осталось мнѣ недоступнымъ. Цитирую по кн. П. П. Вяземскому, ук. соч. с. 269.

9) Напечатанъ конспективно въ I томѣ Трудовъ съѣзда, въ 1878, стр. LII—LIII.

10) Вѣроятно Григоровичъ имѣлъ въ виду тотъ Азбуковникъ, который опубликовалъ И. Сахаровъ въ *Сказаніяхъ русскаго народа*, т. II, кн. V—VIII, СПБ, 1849, с. 142 (древнѣйшій списокъ — конца XVI в.).

11) См. еще *Толковый Словарь живого великорусскаго языка* Вл. Даля, т. IV, 1909, с. 784 s. v. „толóка и толокá“ и „толочáнинъ“ (работникъ на толокѣ). Слово „толока“ встрѣчается въ древне-русской письменности уже въ Церковномъ Уставѣ Ярослава: „А дв҃цю кто оумлъвитъ, дасть ю в толокоу, на оумлъвеници с҃тлю гривну сребра, а двѣ за срамъ ѓ гривны, а на толочнехъ по ҃г гривенъ, а князь казнитъ“ И. Срезневскій, *Матеріалы для словаря древне-русскаго языка*, т. III, СПБ, 1909, с. 974. Слово „толока“ оставлено здѣсь Срезневскимъ безъ перевода, подъ знакомъ вопроса. Такъ же безъ перевода и подъ знакомъ вопроса помѣщено у Срезневскаго и слово „тълковины = толковины = тлъковины“ (тамъ же, т. III, с. 1045).

съ замѣтною ироніею, говорится, что князь Святославъ видѣлъ во снѣ, что ему принесена была добыча, высыпокъ жемчуга изъ пустыхъ колчановъ поганыхъ толковинъ. Смыслъ этой ироніи состоитъ въ томъ, что Ольговичи часто призывали къ себѣ на помощь Половцевъ и такимъ образомъ Половцы были для нихъ толковины, пособники, но пособники поганые".

Того же мнѣнія, что подъ тлъковинами надо понимать помощниковъ, держался и М. Грушевскій, допускавшій связь между „тлъковины" и „толока".[12]

Однако, такое объясненіе было заслонено другимъ, идущимъ отъ пониманія „тлъковина" какъ переводчика, и это послѣднѣе мнѣніе до недавняго времени было господствующимъ у русскихъ филологовъ.

Въ „Матеріалахъ для словаря древне-русскаго языка" И. Срезневскаго можно найти рядъ примѣровъ употребленія слово „тълкъ" — „толкъ" въ смыслѣ переводчика, истолкователя, толмача: „толка бо не бѧше" (ἑρμηνεύτης), Быт. XLIII, 23, Хроногр. Увар. XV в.; „присла князь местеръ Ризскіи своихъ пословъ, честные люди и толка своего Индрика и иныхъ нѣмецъ добрыхъ", Псковск. I лѣт. 6971; „се же услышавъ, князь местеръ Ризскіи толка своего Индрика..." тамъ же 6982 г.; „седмьдесѧть толковъ", Библ. 1499 г.[13] Поэтому А. А. Потебня такъ рѣшительно и утверждалъ, что „тлъковины... образованные отъ тълков-ати, какъ мр. змовини, заручини, можетъ значить только толкованіе";[14] будучи сторонникомъ мнѣнія о множествѣ вставокъ и перестановокъ текста Слова, Потебня далѣе добавлялъ: „Въ Словѣ о полку Игоревѣ оно (слово тлъковины) внесено книжникомъ, который взялъ это слово изъ лѣтописи, принявши его за названіе народа"(?)[15] А. И. Соболевскій сближалъ поэтому понятіе „толковинъ" съ понятіемъ „тълмачъ", что дѣйствительно въ турецкихъ нарѣчіяхъ, а отъ нихъ и въ древне-русскомъ языкѣ, означаетъ переводчика, и считалъ „поганыхъ тлъковинъ" — переводчиками, толмачами.[16] А. А. Шахматовъ, исходя изъ толковина = переводчика, развивалъ мысль о двуязычности лѣтописныхъ толковниковъ-Тиверцевъ, что, въ свою очередь, предполагало смѣшеніе Тиверцевъ съ ихъ степными сосѣдями — Турками.[17] Наконецъ, В. М. Истринъ, также считая Тиверцевъ переводчиками, утверждалъ, что „былъ даже какъ бы особый классъ переводчиковъ — Тиверцы, про которыхъ лѣтописецъ говоритъ, что они „суть тлъковины".[18]

Отдѣльно надо отмѣтить комментарій В. Перетца, который одновременно далъ цѣлый рядъ взаимно-исключающихъ опредѣленій слова „тлъковины". У Перетца мы читаемъ: „тлъковины — всі неруські племена, чужі мовою"; затѣмъ приводится цитированное выше мѣсто изъ лѣтописи подъ 907 годомъ; очевидно, какъ поясненіе

---

12) Михайло Грушевський, *Історія української літератури*, т. II, Київ—Львів, 1923, с. 185, пр. 2.

13) Т. III, ст. 1046.

14) А. А. Потебня, *Слово о полку Игоревѣ*, I-ое изд. — въ Филологич. Запискахъ, 1878 г.; 2-ое изд.— Харьковъ, 1914, с. 90; цитирую по послѣднему изданію.

15) Этотъ взглядъ повторилъ Г. Штормъ: „Тльковинъ" считаемъ искаженіемъ, внесеннымъ рукою писца подъ вліяніемъ „толковинъ" Лаврентьевской лѣтописи" — *Слово о полку Игореве*, изд. Academia, М.-Л., 1934, с. 148.

16) А. Соболевскій, Κουλπῖγγοι и Ταλμάτζιοι, Визант. Врем. I, 1894, с. 460—1.

17) А. А. Шахматовъ, *Введеніе въ курсъ исторіи русскаго языка*, П. 1916, с. 98.

18) В. М. Истринъ, *Хроника Георгія Амартола въ древнемъ славянорусскомъ переводѣ*, П. 1922, т. II, с. 246.

къ этой лѣтописной статьѣ, слѣдуетъ фраза: „видимо, це — поганські слов'янські племена". Далѣе, приведя и отвергнувъ мнѣніе Дубенскаго о тлъковинахъ, какъ подручникахъ, В. Перетцъ пишетъ: „одне тільки ясне: для автора „Слова" „тлъковины" були вже не руські, нехай й поганські племена, але народи степові, споріднені з Половцями, або швидше сами Половці. Він зве їх „погаными". Итакъ, изъ комментарія В. Перетца можно заключить, что 1) или Тлъковины — нерусскія, чужеязычныя племена, 2) или это языческія славянскія племена (т.-е. попросту русскія, т. к. Тиверцы были вѣдь русскимъ племенемъ!), или 3) племена (какія же?), смѣшавшіяся съ Половцами, или, наконецъ, 4) — сами Половцы.[19]

Выше нами приводился изъ Этимологическаго словаря славянскихъ языковъ Франца Миклошича праславянскій корень telk- съ русскими производными отъ него формами tolku, toločь, tolkatь. Близость этихъ формъ къ „тлъковинъ" еще въ 50-ыхъ годахъ прошлого столѣтія побудило рядъ ученыхъ объяснять слово тлъковинъ — какъ кочевникъ, потому что кочевники — „толкуны, бродяги". Первымъ подобнымъ комментаромъ былъ, кажется, Станиславъ Микуцкій;[20] кн. П. П. Вяземскій хотѣлъ это словопроизводство примирить съ пониманіемъ тлъковина, какъ „помощника";[21] объясненія Микуцкаго держался А. В. Лонгиновъ,[22] и еще недавно — С. К. Шамбинаго.[23]

Наконецъ, въ самое послѣднее время появилась тенденція объяснять слово „тлъковинъ" не столько, какъ переводчикъ, сколько, какъ иноземецъ, самая рѣчь котораго нуждается въ толкованіи. Такъ комментируютъ В. Ржига и тотъ же С. Шамбанаго въ изданіи „Academia".[24] Также считаетъ и Е. А. Ляцкій.[25]

Несмотря на большое количество соображеній, высказанныхъ по поводу слова „тлъковины", значеніе этого слова все еще нельзя считать выясненнымъ, доказательствомъ чего служитъ то разнообразіе объясненій этого слова, которое существуетъ до сихъ поръ.

Для правильнаго пониманія этого слова надо, на нашъ взглядъ, прежде всего расчленить вопросъ о тлъковинахъ на два: 1) кѣмъ были тлъковины въ соціальномъ отношеніи? 2) какой народности были тлъковины Слова о полку Игоревѣ?

---

[19]) В. Перетц, *Слово о полку Ігоревім*, У Київі, 1926, с. 248—9.

[20]) Изв. И. Акад. Наукъ по отд. русск. яз. и слов. т. II, 1853, Изъ письма къ редактору С. И. Микуцкаго, с. 32. На это мнѣ указалъ проф. А. В. Флоровскій, которому приношу за это свою искреннюю благодарность.

[21]) П. П. Вяземскій, ук. соч. с. 267.

[22]) А. В. Лонгиновъ, *Слово о полку Игоревѣ*, Одесса, s. a., с. 24. „Историческое изслѣдованіе сказанія о походѣ сѣверскаго князя Игоря Святославовича на половцевъ въ 1185 г." Лонгинова, Одесса, 1892, мнѣ осталось недоступнымъ.

[23]) С. К. Шамбинаго, *Слово о полку Игоревѣ*, Москва, s. a, изд. Универсальной Библіотеки, с. 35, переводъ: „сыпали мнѣ изъ тощихъ колчановъ поганыхъ кочевниковъ великій жемчугъ на грудь и нѣжили меня"; с. 62, въ примѣчаніи: „тльковины" — какъ и „кощій" — кочевники".

[24]) *Слово о полку Игореве*, изд. Academia, М.-Л. 1934, с. 283: „подъ ‚толковинами' разумѣется вообще нерусскія племена, чуждыя по языку, нуждающіяся въ толкованіи своей рѣчи, въ данномъ случаѣ — синонимъ Половцевъ".

[25]) Евг. Ляцкій, *Слово о полку Игоревѣ*, V Praze, 1934, с. 206: „Тлъковины поганые" — иновѣрцы; вообще люди не русскаго происхожденія, рѣчь которыхъ требовала „истолкованія". Люди иного „толка".

При отвѣтѣ на первый вопросъ — есть ли тлъковинъ пособникъ-помощникъ, переводчикъ-истолкователь или кочевникъ, надо обратить вниманіе на то, что производное отъ „тълкъ" — „толкъ" въ смыслѣ переводчика намъ извѣстно лишь въ формѣ „тълкарь" — изъ Златоструя XII в., — а не „тлъковинъ".[26] Надо замѣтить также, что идентификація понятій тлъковина и толмача покоится лишь на двухъ, очень сомнительныхъ, аргументахъ А. И. Соболевскаго: первый это тотъ, что у Константина Багрянороднаго дважды упомянуты Ταλμάτζιοι или Τουλμάτζοι — наемники, служившіе вмѣстѣ съ Русскими въ византійскомъ флотѣ. Отвергая вполнѣ естественное объясненіе, что это были Печенѣги изъ рода Τάλματ, упоминаемаго тѣмъ же Константиномъ, Соболевскій предполагалъ, что „приведенное названіе (наемниковъ), особенно во второй своей формѣ, имѣетъ славянскій, въ частности русскій обликъ: Τουλμάζος вполнѣ созвучно съ древне-русскимъ тълмачь = переводчикъ (это турецкое слово talmač, точно перенятое Русскими, почему-то представлялось Соболевскому какъ „имѣющее „русскій обликъ". По этому слову называлось и печенѣжское племя — Talmač[27]). А такъ какъ Соболевскій — и это являлось его вторымъ аргументомъ въ пользу идентификаціи тлъковина и толмача — нашелъ у западно-русскаго писателя XVI в. Скорины объясненіе, что тлъковинъ означаетъ: переводчикъ, „то, слѣдовательно, — заключалъ Соболевскій, — названія толмачи и толковины по своему нарицательному значенію — синонимы; вслѣдствіе этого позволительно предполагать, что оба они употреблялись рядомъ, то одно, то другое".[28] Соболевскій не указалъ, гдѣ у Скорины находится слово толковинъ, поэтому я не могъ его найти. Но мнѣ кажется, что Азбуковники XVI—XVII столѣтій, держащіеся другого объясненія слова толковинъ, по самому характеру этого рода памятниковъ, заслуживаютъ бо́льшаго довѣрія, чѣмъ Скорина, который легко могъ дать такое объясненіе слова толковинъ, какое ему самому казалось болѣе вѣроятнымъ.

Мнѣ представляется въ высшей степени неубѣдительнымъ видѣть въ племени Тиверцевъ (м. б. вмѣстѣ съ Уличами)[29] толмачей-переводчиковъ, знавшихъ турецкій языкъ (очевидно печенѣжскій?) и помогавшихъ поэтому Русскимъ при ихъ сношеніяхъ со степными Турками, какъ это считали Соболевскій[30] и Шахматовъ.[31] Подобныя объясненія упомянутыхъ филологовъ, по-моему, расходятся съ реальной исторической дѣйствительностью. Во-первыхъ, что это за странная функція одного

---

[26]) И. Срезневскій, *Матеріалы для словаря древне-русскаго языка*, т. III, с. 1045. Можно высказать еще одно, чисто-апріорное, замѣчаніе, что для Кіевской Руси, на границѣ съ турецкимъ міромъ, естественнѣе было бы ожидать для „переводчика" употребленія турецкаго слова „толмачъ", подобно тому, какъ Кіевская Русь станъ называла „товары", подарки кому-нибуть изъ части военной добычи — „сайгатъ", улика — „билинчъ" и т. под. (ср. П. Меліоранскій, *Заимствованныя восточныя слова въ русской письменности домонгольскаго времени*, Изв. отд. русск. яз. и слов. И. Ак. Н. 1905, IV).

[27]) J. Németh, *Die petschenegischen Stammesnamen*, Ungarische Jahrbücher, Bd. X, 1—2, 1930, с. 28.

[28]) А. И. Соболевскій, ук. замѣтка, с. 461.

[29]) Сосѣдство Тиверцевъ съ Уличами и общее ихъ названіе „Великая Скуфь" (см. П. С. Р. Л. II[2] ст. 9—10), дало основаніе Григоровичу считать „толковинами" оба эти племени. Шахматовъ же относилъ къ Толковинамъ только Тиверцевъ (ук. соч. с. 98).

[30]) А. И. Соболевскій, ук. замѣтка с. 461, пр. I.

[31]) А. А. Шахматовъ, ук. соч. с. 98.

или даже двухъ племенъ — быть переводчиками? Крайне трудно предположить также, чтобы по такому роду ихъ занятій они получили бы свое прозвище; и уже совсѣмъ непонятно, какъ это племя могло превратиться „какъ бы въ особый классъ переводчиковъ" — по утвержденію Истрина? Извѣстно, что Тиверцы первоначально жили гдѣ-то между низовьями Днѣпра и Дуная, а затѣмъ, подъ напоромъ кочевниковъ, часть ихъ погибла, часть же ушла къ Карпатамъ. Степные Турки — а таковыми въ нач. X вѣка, когда упоминаются лѣтописью Тиверцы-толковины, могли быть только Печенѣги, — жили въ это время гораздо ближе къ Кіевской Руси, чѣмъ Тиверцы, кочуя у южныхъ ея окраинъ, и, несомнѣнно, южная Русь знала Печенѣговъ не хуже, — если не лучше, — чѣмъ самихъ Тиверцевъ и ни въ чьемъ посредничествѣ для сношеній съ Печенѣгами не могла нуждаться. Поэтому гораздо естественнѣе на нашъ взглядъ, считать Тиверцевъ, какъ то и указывалъ еще Дубенскій и Григоровичъ — подручниками, пособниками, „помощью" первыхъ кіевскихъ князей, вынужденныхъ участниковъ ихъ походовъ .Такими же „помощниками" были и „тлъковины" Слова о полку Игоревѣ, такъ какъ совершенно невѣроятно, чтобы въ XII в. при дворѣ кіевскихъ князей находились бы спеціальные переводчики-толмачи изъ Турокъ для половецкаго языка. Половецкій языкъ въ Кіевѣ знали и сами Русскіе благодаря безпрестаннымъ и разнообразнымъ сношеніямъ съ Половцами, а кромѣ того въ самомъ Кіевѣ, какъ увидимъ ниже, были расквартированы отряды изъ Турокъ и имѣть поэтому какихъ-либо спеціальныхъ переводчиковъ-язычниковъ было бы крайне страннымъ. Переходимъ къ вопросу о томъ, къ какой же народности принадлежали „поганые тлъковины"?

Въ опредѣленіи народности тлъковинъ сыгралъ свою роль ихъ эпитетъ, данный авторомъ „Слова" — „поганые". „Погаными" обычно называли лѣтописцы Половцевъ. Отсюда рядъ изслѣдователей дѣлали выводъ, что тълковины были Половцами. Такъ считали Я. Малашевъ,[32] Всев. Миллеръ,[33] А. В. Лонгиновъ,[34] В. И. Григоровичъ, въ послѣднее время — Г. Штормъ.[35] Григоровичъ въ наименованіи Половцевъ тлъковинами, т. е. пособниками, усматривалъ даже иронію автора Слова о полку Игоревѣ, намекавшаго будто на тѣ времена, когда Половцы бывали помощниками Ольговичей (и въ частности Святослава) въ ихъ войнахъ съ другими русскими князьями. Но такая иронія, хотя бы и направленная болѣе на „поганыхъ" Половцевъ, чѣмъ на самого Святослава, ихъ призывавшаго, — совсѣмъ не въ духѣ автора Слова, который съ чрезвычайнымъ почтеніемъ и любовью отзывается о „грозномъ великомъ кіевскомъ Святославѣ", восхваляя его подвиги въ борьбѣ съ Половцами. Изслѣдователи сходятся на томъ, что авторъ Слова воспѣваетъ Святослава, создаетъ ему „похвалу" и было бы совсѣмъ не въ духѣ такой похвалы напоминать старому князю о томъ, какъ когда-то Половцы были его помощниками.

Поэтому естественнѣе въ этихъ „поганыхъ" помощникахъ видѣть не степныхъ Половцевъ, а „своихъ поганыхъ" по выраженію лѣтописцевъ, то-есть тѣхъ Пече-

---

[32]) Я. Малашевъ, *Слово о полку Игоревѣ*, М. 1871, с. 115—116.

[33]) Всев. Миллеръ, *Взглядъ на Слово о полку Игоревѣ*, М. 1877, с. 217—8.

[34]) А. В. Лонгиновъ, *Слово о поку Игоревѣ*, Одесса, s. a. с. 24.

[35]) *Слово о полку Игореве*, изд: Academia, М.-Л. 1934, переводъ Георгія Шторма, с. 129 („сыпали мнѣ пустыми тулами поганыхъ [Половцевъ] крупный жемчугъ на грудь..." Скобки — переводчика).

нѣговъ, Торковъ, Берендѣевъ, Ковуевъ, которые еще въ сер. XI в. нашли пріютъ въ южной Руси отъ вытѣснившихъ ихъ изъ степей Половцевъ, и стали служить русскимъ князьямъ въ качествѣ вспомогательнаго коннаго войска. Лѣтописцы часто называютъ ихъ собирательнымъ именемъ „Черныхъ Клобуковъ". Эти Черные Клобуки оставались „погаными", т. е. язычниками во все время существованія Кіевской Руси.[36]

Если мы вчитаемся въ описаніе сна Святослава, то увидимъ, что авторъ „Слова" вспоминалъ въ это время реальную обстановку кіевскаго „на горахъ" терема Святослава, гдѣ князя поятъ синимъ виномъ „съ трудом смѣшено", гдѣ на тисовой кровати одѣвали его „чръною паполомою", гдѣ самый златоверхій теремъ остался безъ „кнѣса" (конька); изъ контекста явствуетъ, что изъ здѣшней же, теремной обстановки взятъ эпизодъ съ тулами „поганыхъ тлъковинъ". Мы знаемъ, что эти „поганые" „пособники"-„тлъковины" жили не только въ Поросьи, но что отдѣльные ихъ отряды составляли и личную гвардію князей: таковъ, напримѣръ, былъ отрядъ Торковъ у Владиміра Мономаха въ бытность его переяславскимъ княземъ[37]; такой же отрядъ — изъ Торковъ и Берендѣевъ — мы видимъ въ Кіевѣ въ 1161 г. при князѣ Ростиславѣ Мстиславичѣ;[38] а въ 1195 г. Черныхъ Клобуковъ встрѣчаемъ у другого кіевскаго князя, современника и врага Святослава — Рюрика Ростиславича.[39] „Лѣпшіе мужи" Черныхъ Клобуковъ — ханы, аристократія, постоянно жили въ Кіевѣ и были ближайшими совѣтниками и вліятельнѣйшими людьми кіевскихъ князей.[40] Родной братъ кіевскаго Святослава — Ярославъ былъ окруженъ у себя въ Черниговѣ черноклобуцкими „былями"[41] — т. е. знатнѣйшими представителями родовъ Могутъ, Татранъ, Шельбиръ, Топчакъ, Ревугъ, Ольберъ племени Ковуевъ.[42]

Несомнѣнно, что и самъ Святославъ имѣлъ въ Кіевѣ подобные турецкіе языческіе отряды, а старѣйшины этихъ Черныхъ Клобуковъ входили въ составъ его приближенныхъ.

Такихъ язычниковъ-Турокъ и подразумѣвалъ, очевидно, авторъ Слова о полку Игоревѣ, когда упоминалъ о „поганыхъ тлъковинахъ" Святослава Кіевскаго.

Д. Расовскій.

---

[36]) Уже А. И. Соболевскій и А. А. Шахматовъ, считавшіе тлъковинъ — переводчиками, видѣли, однако, въ нихъ не Половцевъ, а Черныхъ Клобуковъ: Соболевскій — Ковуевъ, Шахматовъ — Торковъ или Берендѣевъ. Отдѣльно стоитъ сложное объясненіе народности тлъковинъ Александра Веселовскаго, *Новый взглядъ на Слово о полку Игоревѣ*, Ж. М. Н. Пр. ч. CXC II, 1877, августъ, выводившій ихъ черезъ предположительную форму „торк(х)овинъ" изъ степныхъ Торковъ, а послѣднихъ — непосредственно изъ Турокъ VI в.

[37]) П. С. Р. Л. т. II², СПБ, 1908, ст. 227, 1095 г.

[38]) П. С. Р. Л. т. II, ст. 512 и 515, 1161 г. Ср. Д. Расовскій, *О роли Черныхъ Клобуковъ въ исторіи древней Руси*, Seminarium Kondakovianum, т. I, 1927, с. 108 и пр. 7.

[39]) П. С. Р. Л. II, ст. 682, 1195 г.

[40]) П. С. Р. Л. II, ст. 409, 1150 г.; ср. Д. Расовскій, *О роли Черныхъ Клобуковъ*, с. 104—5, 108; его же, *Печенѣги, Торки и Берендѣи на Руси и въ Угріи*, Seminarium Kondakovianum, т. VI, 1933, с. 58—59.

[41]) П. М. Меліоранскій, *Турецкіе элементы въ языкѣ Слова о полку Игоревѣ*, Изв. отд. русск. яз. и сл. И. Ак. Н., 1902, II, с. 286—7.

[42]) L. Rásonyi, Les noms de tribus dans le „*Слово о полку Игоревѣ*".

ОГЛАВЛЕНIЕ — TABLE DES MATIÈRES

PUBLICATIONS
DE
L'INSTITUT KONDAKOV
SLUNNÁ 10, PRAGUE XVIII.

TCHÉCOSLOVAQUIE

N. P. KONDAKOV

L'ICONE RUSSE

ÉDITION COMPLÈTE. (Deux albums de planches et deux volumes de texte).
Prix $ 100·—

I. PREMIER ALBUM (65 pl. en couleurs), grand in-folio (32 × 42), Prague, 1928.
Prix $ 50·—
Description des planches en français, anglais, allemand, tchèque et russe. Ne se vend qu'en complet.

II. SECOND ALBUM (136 planches en phototypie), petit in-folio (24 × 32), Prague, 1929 . . . . . . Prix $ 30·—
Description des planches en français, anglais, allemand, tchèque et russe.

III. TEXTE, TOME I[er] (192 p. p., 8 pl. en phototypie et 1 en couleurs), petit in-folio (24 × 32), Prague, 1931 . Prix $ 10·—
En russe, avec résumé français.

IV. TEXTE, TOME II[e] (200 pp., 4 pl. en phototypie et 2 en couleurs), petit in-folio (24 × 32), Praha, 1933 Prix $ 10·—
En russe, avec résumé français.

RECUEIL-KONDAKOV. Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov. Prague 1926. (4°, 31 × 23 *cm*, XLIV + 300 pages, 115 figures dans le texte, 30 planches hors texte, dont une en couleurs.) Prix $ 12·—

P[sse] M. C. TENICHEVA. Émaux et incrustations (œuvre posthume, en russe; КН. М. К. ТЕНИШЕВА, Эмаль и инкрустацiя). Prague 1930. (in 8° 20 × 27 *cm*, 116 pages, 40 planches.) Prix $ 8·—

THE BYZANTINE ENAMELS ON THE ZÁVIŠ CROSS AT VYŠŠÍ BROD. English edition. 50 numbered copies. Prague 1930. (in 8°, 20 × 25 *cm*, 40 pp., 10 plates in colours & 2 in phototype.) . . . . Prix $ 15·—

SEMINARIUM KONDAKOVIANUM

RECUEIL D'ÉTUDES. ARCHÉOLOGIE. HISTOIRE DE L'ART. ÉTUDES BYSANTINES.

Vol. I, 1927 (341 pages, 26 planches). Prix $ 6.—

Gébélev S. A. Orante. A propos de l'origine du type. Orechnikov A. V. Argenterie de Moldavie au Musée d'armes à Moscou. Uspensky Th. I. Les origines de l'empire de Trébizonde. Ostrogorsky G. A. La doctrine des saintes icones et le dogme christologique. Malitzky N. V. Traits d'iconographie palestinienne dans le psautier byzantin à illustrations marginales du type Chloudoff. Benechevitch V. N. Notes aux textes Notitiae Episcopatuum. Vernadsky G. V. Le Khanat de Kiptchak, d'Égypte et Byzance pendant le règne de Michel Paléologue. Toll N. P. Notes sur la soie chinoise dans la Russie Méridionale. Rassovsky D. A. Le rôle historique des „bonnets noirs" (černye klobuki) en Russie. Kubé A. N. Bois d'élan sculpté du IXe siècle. Maximova M. I. Le conte du Naufragé et un scarabé grec du VIe siècle (résumé français). Izmaïlova N. V. Chapiteau byzantin au Musée de Chersonèse. Matzulévich L. A. Grande boucle du trésor de Perechtépina et les pseudo-boucles. Rostovtzeff M. I. Le dieu equestre dans la Russie Méridionale, en Indo-Scythie et en Chine. Smirnov A. P. Base de croix en bois sculpté. Andréeva M. A. De la cérémonie „prokypsis". Florovsky A. V. Les donnés d'un écrivain arabe de Xe—XIe s. s. sur la Russie. Aïnalov D. V. Le groupe en marbre de l'immolation d'Isaac. Kalitinsky A. P. Quelques types de la fibule dans la Russie Méridionale (résumé français). Bêlaev N. M. L'Annonciation. Monument nouveau de peinture grecque sur bois (résumé français). Okunev N. L. Piliers de Saint Georges. Les ruines d'une église du XIIe s. près de Novy Pazar (résumé français). Belaiew N. T. The history and development of Russian weights and measures (résumé anglais). Kondakov N. P. Sur le manichéisme et les „bogoumils" (fragments). Personalia. Chronique. Bibliographie. Compte rendu du Seminaire. Tout les articles sont en russe.

Vol. II, 1928 (382 pages, 43 planches). Prix $ 8.—

Gébélev S. A. J. J. Smirnov (en russe). Aïnalov D. V. Nouveau type iconographique du Christ (en russe, avec résumé français). Kubé A. N. Croix-reliquaire de l'Ermitage (en russe, avec résumé français). Malitzky A. N. Remarques sur l'histoire de la composition de la Trinité (en russe, avec résumé français). Ostrogorsky G. A. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des byzantinischen Bilderstreites (en russe, avec résumé allemand). Strzygowski J. Die mit Flechtbändern verzierte Platte vom Wawel. Kosteckaja E. O. L'iconographie de la Résurrection d'après les miniatures du psautier Chloudov (en russe, avec résumé français). Trojnicky S. N. Coffret de Hédvige Jagellone à l'Ermitage (en russe, avec résumé français). Spicyn A. A. L'âge de bronze en Russie (en russe, avec résumé français). Bartold V. V. Ambassade de Rome à Bagdad au début du Xe siècle (en russe, avec résumé français). Syčev N. P. Le plus ancien fragment de la peinture byzantine en Russie (en russe, avec résumé français). Fettich N. Eine gotische Silberschnalle im ungarischen Nationalmuseum. Kračkovsky J. J. La coupe sassanide dans les vers du poète abbaside Abū-Nuwās (en russe, avec résumé français). Tschubinaschwili G. Die Kirche von Samtzevrissi in Georgien. Rostovtzeff M. I. Le roman „scythe" (en russe, avec résumé français). Maculevič L. A. Un relief représentant des jeux de cirque (en russe, avec résumé français). Romanov K. K. Sur la question de la technique des reliefes de la cathédrale St. George à Juriev Polskoy (en russe, avec résumé français). Andréeva M. A. Sur la question de la composition du Klêtorologion de Philothé (en russe, avec résumé français). Orěšnikov A. V. La bague de St. Alexis Métropolite de Moscou (en russe, avec resumé français). Belaiew N. T. On the Sumerian mina its origin and numerical value (en russe, avec résumé anglais). Grabar A. N. Le schéma iconographique de la Pentecôte (en russe, avec résumé français). Perdrizet P. L'archange Ouriel. Kalitinsky A. P. Quelques types de la fibule à deux pelles en Russie (en russe, avec résumé français). Personalia. Chronique. Bibliographie. Compte rendu du Seminaire.

Vol. III, 1929 (330 pages, 30 planches). Prix $ 8.—

Anastasijević D. Leon Diacre sur la date de la reconquête de la Bulgarie par Tzimiscès (en russe). Okunev N. L. L'iconostase du XIIe s. à Nérèz (en russe, avec résumé français). Wulff O. Der Ursprung des kontinuirenden Stils in der russischen Ikonenmalerei. Niederle L. Parure provenant de la nécropole de Staré Město en Moravie (en russe, avec résumé français). Martinovitch N. N. The tomb of Mihri in Amasia (en russe, avec résumé anglais). Bêlaev N. M. Études d'archéologie byzantine. I. Die Fibel in Byzanz (en russe, avec résumé allemand); II. Le reliquaire de Chersonèse (en russe, avec résumé français). Lossky V. N. La théologie apophatique dans la doctrine de Dénys l'Aréopagite (en russe). Vernadsky G. V. Were the Mongol envoys of 1223 christians? (en russe, avec résumé anglais). Rutkovsky N. P. Les scholies latines dans les recueils canoniques orthodoxes (en russe). Toll N. P. Les tissus sassanides avec la représentation de la chasse de Bahrâm-gour (en russe). Rassovsky D. A. Sur la question de l'origine du Codex Cumanicus (en russe). Belaiew N. T. Rorik de Jutland et Rurik des annales russes (en russe). Personalia. Chronique. Bibliographie. Compte rendu du Seminaire.

Vol. IV, 1931 (313 pages, 21 planches). Prix $ 8.—

Masaryk Alice. Souvenirs sur les conférences de N. P. Kondakov (en tschèque). Kondakov N. P. Conférences sur la civilisation antique (édition posthume, en russe). Diehl Ch. La légende de l'empereur Théophile. Tallgren A. M. Zur westsibirischen Gruppe der „Schamanistischen Figuren". Zlatarsky V. N. Organisation de la Bulgarie et situation du peuple bulgare, après la conquête du pays par l'empereur Basil II. (en russe, avec résumé français). Moravcsik Gy. Die Herkunft des Wortes TZITZAKION (en russe, avec résumé allemand). Mutafčiev P. Relations russe-bulgares au temps de Sviatoslav (en russe, avec résumé français). de Baumgarten H. Sophie de Russie, reine de Danemark, puis comtesse de Thuringe (en russe, avec résumé français). Zieliński Th. La Sibylle Étrusque (en russe, avec résumé français). Blochet E. L'origine byzantine des cartons des écoles de peinture persane, à Hérat, au XVe et au XVIe siècles. Ostrogorsky G. A. Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz (en russe, avec résumé français). Hopfner Th. Apollonis von Tyana und Philostratos. Ostrogorsky G. und Schweinfurth Ph. Das Reliquiar der Despoten von Epirus. Bellinger A. R. The temples at Dura-Europas, and certain early churches. Belaiew N. T. The Daric and the Zolotnik (en russe, avec résumé anglais) W. L. Westermann. Four doubel receipts from the estate of Apollonius. Bêlaev N. M. (†) Croix en argent de la collection N. G. Soldatenkov (en russe, avec résumé français). Grabar A. Miniatures gréco-orientales. I. Le tétraévangile Vaticanus Graecus 354. Toll N. P. Notes sur l'iconographie des tissus sassanides (en russe, avec résumé français). Przeworski St. Kaukasische Bronzenfiguren in polnischen Sammlungen und ihre syrischen Paralellen. Personalia. Chronique. Bibliographie.

Vol. V, 1932 (348 pages, 26 planches). Prix $ 8.—

Perdrizet P. De la Véronique et de Sainte Véronique. Ostrogorsky G. A. Die slavische Übersetzung des Symeon Logothetes (en russe, avec résumé allemand). Miatev Kr. Relief en bronze de la Vierge du Musée de Plovdiv (en russe, avec résumé français). Mošin V. A. Nicolas, évêque de Tmutorokań (en russe, avec résumé français). Born W. Das Tiergeflecht in der nordrussischen Buchmalerei. 1. Teil. Myslivec J. L'acatiste de la Sainte Vierge. Étude iconographique (en tchéque, avec résumé français). Vámos F. Attilas Hauptlager und Holzpaläste. Vasiliev A. Harun-ibn-Yahya and his description of Constantinople. Belaiew N. T. On a sumerian capper-bar in the British Museum (en russe, avec résumé anglais). Toll N. P. L'icone de la S. Vierge „Tikhvinskaïa" (en russe, avec résumé français). Myslivec J. Die Abgaros-Legende auf einer Ikone des XVII Jhdts (en russe, avec résumé allemand). Andreev N. E. Die Akten des Djak Viskovatyj (en russe, avec résumé allemand). Pokrovsky S. I. Une mosaïque nouvellement découverte dans la basilique Sainte Sophie à Sofia (en russe, avec résumé français). Ostrogorsky G. Zum Reisebericht des Harun-ibn-Yahya. Grabar A. Miniatures gréco-orientales. II. Toll N. P. Notes sur l'iconographie des tissus sassanides II-III. Personalia. Bibliographie.

Vol. VI, 1933 (252 pages, 17 planches). Prix $ 6.—

Rassovsky D. A. Pétchénègues, Torks et Béréndés en Russie et en Hongrie (en russe, avec résumé français). Perdrizet P. D'une gravure relative à la légende de S. Jude Phaddée. Ostrogorsky G.

Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung. Born W. Das Tiergeflecht in der nordrussischen Buchmalerei (II. Teil). Asakawa K. The founding of the Shogunate by Minamoto-No-Yoritomo. Salmony A. Der wagerechte Stangenabschluß an der nordchinesischen Grenze und in China. Belaiew N. T. On bismar in India (en russe, avec résumé anglais). Bošković G. La restauration récente de l'iconostase à l'église de Nerezi. Rostovtzeff M. Some new aspects of Iranian Art. Mošin V. A. La Russie et les Khazares au temps du Sviatoslav (en russe). Toll N. P. The icon of our Saviour in the Soldatenkov collection (en russe, avec résumé anglais). Rásonyi Nagy L. Der Volksname Berenděj. Myslivec J Ikone des „Ioannes in der Wüste" aus der Sammlung Zolotnickij (en russe, avec résumé allemand). Personalia. Bibliographie.

Vol. VII, 1935 (280 pages, 10 planches). Prix $ 8.—

R. Pfister. Teinture et alchimie dans l'Orient Hellénistique. W. Born. Das Tiergeflecht in der nordrussischen Buchmalerei (III. Teil). J. Brutzkus. Die „Warjager" und „Kolbjager" (en russe, avec résumé allemand). A. N. Grabar. Les fresques des escaliers à Sainte-Sophie de Kiev et l'iconographie impériale byzantine. A. V. Solovjev. Les emblèmes héraldiques de Byzance et les Slaves. G. I. Bratianu. Anciennes modes orientales à la fin du Moyen Âge. N. T. Belaiew. On the „Wodan-Monster" or the „Dragon" series of the Anglo-Saxon sceattas (avec résumé russe). G. A. Ostrogorsky. Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt. I. N. Okuneva. L'icone de St. Nicétas frappant le diable (en russe, avec résumé français). J. Myslivec. Deux icones italo-greques de la collection Soldatenkov. N. E. Andreev. Der Mitropolite Makarij als Förderer der russischen religiösen Kunst (en russe, avec résumé allemand). D. A. Rassovsky. Les Comans. I. L'origine des Comans (en russe, avec résumé français). Personalia. Bibliographie.

Vol. VIII, 1936 (316 pages, 12 planches). Prix $ 8.—

A. A. Vasiliev, Expositio totius mundi. G. A. Ostrogorsky. Die byzantinische Staatenhierarchie. E. Darkó. Die ursprüngliche Bedeutung des unteren Teiles der ungarischen heiligen Krone. G. V. Vernadsky. A Japanese drawing of the Russian settlement in Aniva Bay, Karafuto (1854). K. Weitzmann. Das Evangelion im Skevaphylakion zu Lawra. Moine Basile Krivochéine. La doctrine ascétique et théologique de Saint Grégoire Palamas (en russe, avec résumé français). G. I. Loukianoff. La châsse d'argent de la grande martyre Ste Catherine — offrande des tzars russes au couvent de Sinaï en 1688 (en russe, avec résumé français). D. A. Rassovsky. Les Comans. II. L'expansion des Comans (en russe, avec résumé français). J. Werner. Zwei byzantinische Pektoralkreuze aus Ägypten. I. N. Okuneva. L'icone en stéatite du XVI s. (en russe, avec résumé français). N. T. Belaiew. On the geographical distribution of the sceattas (en russe, avec résumé anglais). N. L. Okunev. Un monument de l'art serbe du XIIIe s. (en russe, avec résumé français). N. E. Andreev. Mönch Zinovius vom Kloster Oten über die Verehrung und das Malen von Ikonen (en russe, avec résumé allemand). Personalia. Bibliographie. Supplément I: Notes sur la „Chanson d'Igor". Rásonyi L. Les noms de tribus dans le Slovo o polku Igorově. Toll N. P. O žemčugě v sně Sviatoslava. Rassovsky D. A. Chinova. Rassovsky D. A. Tlъkoviny.

MÉMOIRES de N. P. KONDAKOV (en russe; Н. П. КОНДАКОВЪ. Воспоминанія и Думы). Prague 1927. (in 8°, 20 × 28 *cm*, 79 pages, 1 planche hors texte.) Prix $ 1·—

N. P. TOLL. Tissus coptes. Collection du Musée des Arts et Métiers de Prague. (En russe; Н. П. ТОЛЛЬ. Коптскія ткани Художественно-Промышленнагó Музея въ Прагѣ.) Prague 1928. (in 4°, 22 × 29 *cm*, 44 pages, 11 planches, dont une en couleurs.) Prix $ 3·—

ZΩГРАФІКА

Série d'études de la peinture religieuse sur bois en particulier sur les icones orthodoxes de l'Orient. Le texte est publié en deux langues. (Fascicules grand in 4°, 27 × 34½ *cm.*)

Выпускъ I. А. И. АНИСИМОВЪ. Владимірская Икона Божіей Матери (русское изданіе). Прага, 1928. 48 стр., 6 таблицъ черныхъ и 2 въ краскахъ . Цѣна $ 5·—

Fascicule I^er^. A. J. ANISIMOV. Our Lady of Vladimir. English edition. Prague, 1928. 40 pp., 6 plates and 2 plates in colour. 300 numbered copies . Prix $ 8·—

Выпускъ II. Н. М. БѢЛЯЕВЪ. Икона Божіей Матери Умиленія изъ собранія Солдатенковыхъ. Прага, 1932. 20 стр., 2 табл. черн. и 2 въ краскахъ.

Fascicule II^e^. N. M. BÊLAEV. The Icon of our Lady's "Umilenie" from the Soldatenkov collection. Russian and english. Prague, 1932. 20 pp., 2 plates and 2 plates in colour Prix $ 4·—

Выпускъ III. А. Н. ГРАБАРЪ. Нерукотворенный Образъ Ланскаго собора. Русское изданіе. Прага, 1930. 40 стр., 6 таблицъ черныхъ, 2 въ краскахъ и 4 рисунка въ текстѣ . Цѣна $ 6·—

Fascicule III^e^. A. N. GRABAR. La Sainte Face de Laon. Le Mandylion dans l'art orthodoxe (Edition française.) Prague, 1931. 40 pp., 6 planches phototypiques et 2 en couleurs. Prix $ 8·—

Выпускъ IV. Н. Л. ОКУНЕВЪ. Христосъ во гробѣ. Русское изданіе. (Готовится къ печати.)

Fascicule IV. N. L. OKUNEV. Le Christ de pitié. Études iconographiques. Edition française (en préparation).

ΣΚΥΘΙΚΑ

Série consacrée à la civilisation (archéologie, histoire, ethnographie) du monde, que les écrivains classiques et byzantins nommaient «Skythia», comprenant dans ce terme tous les peuples nomades, habitant l'espace de la plaine Pannonienne jusqu'à l'Océan Pacifique.

Выпускъ I. М. И. РОСТОВЦЕВЪ. Срединная Азія, Россія, Китай и звѣриный стиль. (Текстъ русскій и французскій.) Прага, 1929. (48 стр., 11 таблицъ, 4°, 22 × 29 *cm.*)

Fascicule Ier. M. I. ROSTOVTZEFF. Le centre de l'Asie, la Russie, la Chine et le style animal (texte français et russe). Prague, 1929. (48 pages, 11 planches; 4°, 22 × 29 *cm.*). Prix $ 3·—

Fascicule IIe. N. FETTICH. Bronzeguss und Nomadenkunst auf Grund der ungarländischen Denkmäler; mit einem Anhang von L. BARTUCZ, Über die antropologischen Ergebnisse der Ausgrabungen von Mosonszentjános, Ungarn. Prag, 1929. (S. 96, mit 17 Tafeln, 16 Textabbildungen.) . Prix $ 6·—

Выпускъ III. Ю. Н. РЕРИХЪ. Звѣриный стиль у кочевниковъ сѣвернаго Тибета. (Текстъ русскій и англійскій.) Прага, 1930. (48 стр., 5 таблицъ и 10 рис. въ текстѣ.)

Fascicule IIIe. J. N. ROERICH. The animal style among the nomad tribes at Northern Tibet. (Text english and russian.) Prague, 1930. (48 pp., 5 plates and 10 designs in the text.). Prix $ 3·—

Fascicule IVe. GY. RHE und N. FETTICH. Jutas und Öskü, Zwei Gräberfelder aus der Völkerwanderungszeit in Ungarn mit einem antropologischen Anhang von L. BARTUCZ. Prag, 1931. (S. 92, mit 20 Tafeln und 30 Textabbildungen.) . . . . Prix $ 6·—